Kursbuch 93

Glauben

Herbert Will, Die Privatisierung Gottes
Adolf Holl, Das Heilige. Ein Nachruf
Eva Demski, Käthe oder die versetzten Berge
Otto Kallscheuer, Prophete rechts, Prophete links
Rainer Döbert, »Zivilreligion«
Ezzelino von Wedel, Gott im Ohr
Hans Sebald, New-Age-Spiritualität
Veena Kade-Luthra, Sikh ut Deus
Reinhard Schulze, Der lange Bart des Propheten
Tilman Spengler, Wenn China in die Knie sinkt

Kursbuch / Rotbuch Verlag
September 1988 10 Mark A 20281 F

Kursbuch
Herausgegeben von Karl Markus Michel und Tilman Spengler
Unter Mitarbeit von Hans Magnus Enzensberger
Redaktion: Ingrid Karsunke

C. Nr.
Goethe-Institut e.V.
Bibliothek
Ausgeschieden am

93 Glauben September 1988

Herbert Will, Die Privatisierung Gottes 1
Adolf Holl, Das Heilige. Nachruf auf eine Kopfgeburt 17
Eva Demski, Käthe oder die versetzten Berge 26
Otto Kallscheuer, Prophete rechts, Prophete links. Die Wiederkehr der politischen Theologie 36
Martin Pollack, Kreuz und Sichel Oder die letzte polnische Teilung 51
Asmus Petersen, Was wir so glauben 59
Rainer Döbert, »Zivilreligion«. Ein religiöses Nichts, religionstheoretisch betrachtet 67
Ezzelino von Wedel, Gott im Ohr. Die Verkündigung in den Medien 87
Reinhard Laska, Ein Applaus für Jesus 99
Hans Sebald, New-Age-Spiritualität 105
Veena Kade-Luthra, Sikh ut Deus. Der Glaubenskrieg im Punjab 125
Reinhard Schulze, Der lange Bart des Propheten 137
Bernard Lewis, Die islamische Revolution 153
Maria Furtner, Im Lande des Mahdi 168
Rudolf G. Wagner, L'Imaginaire du monde. Erweckungszüge im 19. Jahrhundert 177
Tilman Spengler, Wenn China in die Knie sinkt 189
Axel Hacke, Unberufen toi, toi, toi 199

Das Kursbuch erscheint einmal im Vierteljahr. Jedes Heft kostet im Jahresabonnement DM 8,50, im Einzelverkauf DM 10. Verlag: Kursbuch Verlag GmbH/Rotbuch Verlag GmbH, Potsdamer Straße 98, 1000 Berlin 30; Telefon 261 11 96. Anschrift der Redaktion: Kursbuch Verlag, Niebuhrstraße 77, 1000 Berlin 12, Telefon 881 50 59. Die Redaktion lädt zur Einsendung von Manuskripten ein, bittet jedoch darum, Rückporto beizufügen; sie erklärt, daß sie solche Sendungen in der Regel nicht kommentieren und keine Haftung für sie übernehmen kann. Verantwortlich für den Inhalt: Karl Markus Michel und Tilman Spengler. Anzeigenverwaltung: Runze & Casper Verlagsservice OHG, Jungfernstieg 20, 1000 Berlin 45, Telefon 030/772443 und 773 3061.
© 1988 Kursbuch Verlag, Berlin. Alle Rechte, auch die der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten.
Druck und Bindung: Druckerei Wagner GmbH, Nördlingen.
Beilagen: Athenäum Verlag, »Kirschkern« Buchversand (Teilbeilage), Kühl Verlag, Rotbuch Verlag

Herbert Will
Die Privatisierung Gottes

Die Suche nach Religion

Miriams Großvater war strenger Katholik gewesen, als junger Mann Meßdiener in der heimatlichen Pfarrei, und späterhin ein rechter Patriarch der Familie. Sein Sohn hatte gegen die väterliche Welt revoltiert. Er wurde »Heide«, wie er es nannte, und nahm teil an dem völkischen Aufbruch des Tausendjährigen Reiches. Seiner Tocher gab er den Namen Sigrun. Sigruns Mutter war evangelisch, aber ohne große Überzeugung. So wuchs das Mädchen im Nachkriegsdeutschland auf in einer Familie ohne religiöse Alltagspraxis und kam sich in der Schule bei all den Morgengebeten, Schulgottesdiensten, Religionsunterrichten, Firmungen und Konfirmationen vor, als gehörte sie nicht ganz dazu. Es war eine Genugtuung für sie, als ihre Freundinnen und Freunde nach der Pubertät Abstand nahmen von der familiären Christlichkeit, muffig wurden oder aufmüpfig, und beim Glaubensbekenntnis die Lippen zusammenkniffen, um nicht gemeinsam mit den Erwachsenen leere Formeln herunterzuplappern. Bald gingen sie gar nicht mehr in die Kirche. Es kam 1968 und die Zeit danach, und Sigrun wurde immer unzufriedener mit ihrem Namen. Eines Tages verkündete sie, sie wolle von nun an Miriam heißen. Einige Jahre später gebar sie einen Sohn, den nannte sie Jonas. Jonas wurde wie schon seine Mutter nicht getauft, doch die Oma erzählte ihm manchmal Märchen, und er fühlte sich unter seinen Schulfreunden, die David, Benjamin, Ruth und Sarah hießen, überhaupt nicht fremd, denn nur wenige von ihnen waren getauft, und sie saßen alle zusammen im Religionsunterricht, ohne vorher viel vom Christentum gehört zu haben. Sie wurden neugierig, wollten manchmal abends vor dem Schlafengehen beten, und auch Miriam begann sich wieder mehr für religiöse Fragen zu interessieren, nicht kirchlich-christlich, sondern mit größerer Offenheit für andere Religionen und Weisheitslehren. Doch heimatlos ist sie, geistig, bis heute geblieben.

Das Ende der Über-Ich-Religion

Noch für unsere Großeltern und Eltern gehörte Religion zum Alltagsleben wie das tägliche Brot. Das begann mit Kirchgang, Tischgebeten, Bibellesen und allen Anzeichen einer mehr oder weniger weitläufigen religiösen Praxis, das umfaßte den Glauben an die Inhalte der kirchlichen Verkündigung, und das hieß vor allem, daß die religiöse Semantik, die biblische und kirchliche Sprache, religiöse Vorstellungen und Symbolwelten in den Köpfen und Herzen unserer Vorfahren immer präsent waren und ein entscheidendes Medium boten, sich selbst und die Welt zu verstehen. Sicher gab es Ausnahmen, kritische Geister, die sich von der öffentlichen Kirchenreligion distanzierten und sich als Ungläubige definierten. Doch für das gesellschaftliche Leben und für die individuelle Psyche fast aller war Religion zentral. Im Katholizismus eher hierarchisch-autoritär, im Protestantismus innerlich und lebenspraktisch organisiert, je nach Schicht- und Klassenzugehörigkeit differierend, besaß das Christentum noch in den Zeiten von Marx und Freud eine Omnipräsenz, die für uns kaum vorstellbar ist.

Es ist ein völlig neuartiges und epochales Phänomen, wenn die gewohnten organisierten Religionsformen heute ihre Bedeutung für uns verlieren und weitgehend gleichgültig werden. »Relevanzdefizit des biblischen Erbes für das alltägliche Leben« und »Zerfall der Volkskirche« heißt das in theologischer Terminologie (M. Josuttis). Die evangelischen Kirchen bekamen diese Entwicklung früher zu spüren als der Katholizismus, zumal der Papst und seine Kurie versuchen, durch Reaktionsbildung zumindest das Bild einer *ecclesia triumphans* zu restaurieren. Doch sind die Inseln der herkömmlichen Verbindung von klerikaler, politischer und ökonomischer Macht, wie sie etwa in Bayern noch bestehen, nichts als Relikte, und auch hier hat der Klerus unter den Mächtigen immer weniger zu sagen, weil sein Einfluß auf die Bevölkerung immer geringer wird. Der Zusammenbruch einer klar definierten Lehrorthodoxie und eines religiös gestützten, objektiven Systems moralischer Standards (R. N. Bellah) ist nicht aufzuhalten; die Religion als öffentlich institutionalisierte Herrschaftsform hat abgedankt.

Die Vorboten dieser Entwicklung sind bekannt. Seit der Aufklärung war die Kritik der Kirchen, ihres Dogmatismus und ihrer gesellschaftlichen Macht zum intellektuellen Allgemeingut geworden. Und seit Marx, Nietzsche und Freud ist die Kritik der Religion aus einem aufgeklärten Diskurs nicht mehr wegzudenken. Aber der faktische Einfluß der Kirchen und der christlichen Religion hatte weiterbestanden. Und was das Wichtigste war: Jeder neue Erdenbürger wuchs vom ersten Lebenstag an in dieser religiösen Welt auf. Er durchlief das, was religiöse Sozialisation genannt wird und was

für die psychosexuelle Entwicklung des Kindes hieß, daß es in allen Entwicklungsphasen vom Narzißmus bis zum Aufbau des Über-Ichs und schließlich zur Loslösung vom Elternhaus seine Emotionalität, sein Selbstverständnis und sein moralisches Urteil mit Hilfe christlicher Vorstellungen errichtete. Sein unbewußtes und bewußtes Seelenleben war durchwachsen und mitgeformt von der Religion seiner Eltern und ihrer gesellschaftlichen Welt.

Es ist deshalb verständlich, wenn der praktische Bedeutungsverlust der Religion ein Prozeß war und ist, der nach meiner Beobachtung über mindestens zwei Generationen verläuft. Zunächst kommt es meist zu einer kritischen Auflehnung gegen die Religion der Eltern, in der Pubertät oder Adoleszenz; und die Abwendung von der elterlichen Christlichkeit verbindet sich mit einer Kritik der familiären und gesellschaftlichen Autorität. Dies ist nicht verwunderlich, denn – die meisten von uns haben es noch am eigenen Leib erfahren – christliche Inhalte waren auf das intimste mit Über-Ich-Forderungen verbunden (ich denke etwa an das Verbot der vorehelichen Sexualbetätigung, oder an das Gebot: Du sollst immer nur die Wahrheit sagen, oder: Du darfst nicht egoistisch sein). Der Satz von Marx, daß die Kritik der Religion der *Anfang aller* Kritik sei, gilt auch für die individuelle Psyche. Bekanntlich ist das Über-Ich ja diejenige psychische Instanz, über deren Aufbau familiäre Autorität und gesellschaftliche Forderungen Eingang finden in das Seelenleben des Einzelnen. Die christliche Erziehung war ein wesentliches Vehikel, um die Normen der kulturellen Zwangsmoral innerpsychisch zu verankern und mit der Dynamik von ödipalen Wünschen, unbewußtem Schuldgefühl (»Sünde«) und Über-Ich-Entwicklung zu verbinden. Es ist deshalb sehr einleuchtend, wenn der Bedeutungsverlust des Christentums historisch zusammenfällt mit dem Niedergang des autoritären Charakters und der kulturellen Zwangsmoral. Die individuelle Rebellion gegen die Eltern ist Teil dieser Ablösung einer hierarchisch-autoritären Kultur, deren Herrschaft nicht zuletzt auf dem geforderten Triebverzicht beruhte.

Dem soziologischen Phänomen, daß die religiösen Institutionen erheblich an Bedeutung verlieren, korrespondiert also die innerpsychische Erleichterung von moralisch-autoritativen Instanzen. Gott als Mitherrscher des Über-Ichs verliert an Macht. Freud hatte (1907) die Religion noch als universelle Zwangsneurose bezeichnet, die mit ihren Religionsübungen eine kollektive Anleitung zur Unterdrückung sexueller und sozialschädlich egoistischer Triebregungen bot. Diese dem Über-Ich nahe, institutionell-zwanghafte Form der Religion ist in den letzten Jahrzehnten verabschiedet worden.

In aller Regel ist die Abwendung von der elterlich-gesellschaftlichen Christlichkeit verbunden mit einem Verzicht auf eigene religiöse Praxis oder vielmehr mit einer Befreiung davon. Die Radikalität dieser Abwendung ist verschieden. Die einen treten aus der Kirche aus, andere, die Mehrzahl, bemühen kirchliche Dienste noch zu Weihnachten, Ostern, für Taufe, Hochzeit und Begräbnis. Doch gemeinsam ist allen, daß sie sich in ihrem Alltag nicht mehr mit Religionsdingen beschäftigen, sich höchstens über die Religion anderer ärgern. Denn ihre innere Auseinandersetzung mit der Religion der Eltern ist nicht beendet. Ihre Kinder jedoch wachsen in einer familiären Welt auf, in der Christentum und Kirche kaum oder gar nicht präsent sind, und ihre Psyche strukturiert sich ohne das Material der christlichen Tradition. In zwei Generationen ist so in aller Regel die Verabschiedung der überkommenen Christlichkeit vollzogen.

Nach meinen Beobachtungen begann etwa mit dem Ersten Weltkrieg der Rückzug zunächst einzelner Bürger von ihrer religiösen Selbstdefinition – gerade der wacheren Köpfe, wobei jedoch viele von ihnen dem Nazismus verfielen. In breitem Ausmaß vollzog sich die Abwendung vom institutionalisierten Christentum erst seit den sechziger Jahren, und den größten und endgültigen Schub erhielt sie mit der 68er Bewegung. Deren spezifische Mischung von Autoritäts-, Institutionen- und Ideologiekritik mit freiem Lebensgenuß vertrug sich schlecht mit der bürgerlichen Religion. Seither hat auch das Bürgertum nachgezogen; die Dorfpfarrer in der bäuerlichen Kultur haben es schwerer als früher, und in den unteren Gesellschaftsschichten hatte die nur mäßige Kirchlichkeit schon immer zu Besorgnis Anlaß gegeben. Der Bedeutungsverlust, den das Christentum derzeit erleidet, ist dabei schwerwiegender als alle inhaltliche Auseinandersetzung. Hatten noch vor zwanzig Jahren die Klassiker der Religionskritik wie Feuerbach, Marx und Freud Konjunktur, so treffen sie heute auf Gleichgültigkeit, gehören gar zur Basislektüre des Pfarramtskandidaten. Und über den Papst kommt Ärger nur noch auf, wenn er in der Dritten Welt Unmöglichkeiten verkündet wie Seine Unfehlbaren Ansichten zur Schwangerschaftsverhütung, die dort vermutlich noch seelische Konflikte und lebenspraktische Tragödien provozieren. An die Stelle kritischer Auseinandersetzung ist inhaltliche Gleichgültigkeit getreten.

Christentum und religiöse Bedürfnisse sind damit sicher nicht radikal verabschiedet, denn Religion hat immer auch andere Bedeutungen gehabt als die der inneren und äußeren Herrschaftssicherung. Doch die über viele Jahrhunderte selbstverständliche Form des institutionalisierten Christentums gehört der Vergangenheit an. Eine neue Epoche der Religionsgeschichte in unserem Land hat begonnen. Die Ursachen dieses Wandels sind

komplex, sie haben mit der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung zu tun und sind nicht zuletzt eine Folge des Christentums selbst (M. Weber). Ich will mich im Folgenden nicht mit ihnen beschäftigen, sondern die Analyse der gegenwärtigen Situation weiterführen, denn erst dann lassen sich gewisse Merkwürdigkeiten des religiösen und parareligiösen Lebens besser verstehen.

Private und öffentliche Religion

Heute ist ein Zustand erreicht, wie er seit der Aufklärung gefordert worden war: die Freiheit der Religion. Jeder kann nach seiner Façon selig werden. Jeder kann dem Wahlspruch der Aufklärung folgen, »mein eigen Wissen und Urtheil bestimme *das für mich Wahre*«. Johann Salomo Semler, von dem diese Formulierung (1787) stammt, hatte gekämpft für die Freiheit des privaten Bürgers, in religiösen Dingen zu denken und zu fühlen, was er wollte, und nicht mehr dem »verdorreten Gerippe« der orthodoxen Theologie und ihrer dogmatischen Kirchenherrschaft unterworfen zu sein. Er unterschied die Privatreligion des vernunftvollen Bürgers von der öffentlichen Religion: der Kirche als gesellschaftlicher Ordnungsmacht. Über diese sollte der Landesherr die Aufsicht haben, um mit ihrer Hilfe die Wohlfahrt der äußeren bürgerlichen Gesellschaft zu fördern.
Seither ist die Religion tatsächlich Privatsache geworden. Sie hat sich im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung zu einem Teilsystem entwickelt (N. Luhmann), dem gegenüber andere Bereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Moral und Politik weitgehend unabhängig funktionieren. Gerade weil Religion für weite gesellschaftliche Bereiche unerheblich, oft sogar hinderlich geworden ist, wird sie der freien Subjektivität des Privaten überlassen (und zugewiesen). Das religiöse Leben zieht sich in die Freizeit zurück. Es wird zum Privatvergnügen, das zu den anderen Freizeitbetätigungen in Konkurrenz tritt. Gleichzeitig ist es jedoch immer weniger mit öffentlich-gesellschaftlichen Aufgaben befrachtet, befreit von allen Zwecken, Moral zu befördern, Metaphysik zu produzieren und dergleichen mehr. Religion wird somit zu einem immer eigenständigeren gesellschaftlichen und psychischen Bereich. Relativ unberührt von anderen Aspekten vermag sie sich ihrem Thema zuzuwenden: dem »*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*« (Schleiermacher), der die Alltagsrealität transzendiert.
Diese Privatreligion ist jedoch nur so lange frei, solange sie privat bleibt. Denn ihr gegenübergetreten ist noch eine andere Form von Religion: die Nachfolgerin der früheren Staatsreligion und des vormals autoritativ formulierten öffentlichen Wertekonsenses. Sie ist typisch für die westlichen

demokratischen Staaten mit christlicher Tradition, ist diffus, nicht eindeutig formuliert, nicht institutionalisiert, aber sie beansprucht Allgemeingültigkeit und tritt gelegentlich sehr kämpferisch auf: wenn es darum geht, den »öffentlichen Frieden« zu verteidigen. Sie wurde erstmals in den USA zu Zeiten von John F. Kennedy beschrieben und wird »*civil religion*« genannt, bei uns Bürgerreligion oder Zivilreligion. Es ist eine allgemeine Religion ohne Kirche. Sie lebt durch die gesellschaftliche Kommunikation über einen allgemeinen Wertekonsens (Staat, Familie, Freiheit, Ordnung, Marktwirtschaft, christlich-menschliche Grundwerte, allgemeiner Gottesglaube usw.), der nicht mehr wie zu Semlers Zeiten durch den Landesherrn und den Klerus bestimmt wird, sondern auf komplexere Weise zustandekommt – im öffentlichen Diskurs von Politik, Medien, Kirchen, gesellschaftlichen Interessengruppen und gesundem Volksempfinden.

Die »civil religion« hat ihre Bekenntnisse, zum Beispiel das Bekenntnis zur FdGO, das jedem Bürger abverlangt wird, sie hat ihre Prediger wie Willy Brandt und Helmut Kohl, der jeder Kanzel Ehre machte, sie hat ihre Schutztruppen (Polizei und Rechtssystem), und sie hat inzwischen auch eine Heilige Inquisition. Die Verfolgung Andersdenkender hat sich seit den Auseinandersetzungen um Notstandsgesetze, Schah und Vietnamkrieg zu einer veritablen Inquisitionsmaschinerie perfektioniert. Der tendenziöse Versuch, den Normalbürger zum bedingungslosen Befürworter unseres Staates zu machen, indem man ihm seine »Feinde« scharf gegenüberstellt (als Verfassungsfeinde, Terroristen usw.) und diese unnachsichtig zu verfolgen beginnt, verfährt nach dem gleichen sozialpsychologischen Muster wie die ehemalige Trennung von Christ und Antichrist. Die staatlich-kirchliche Herrschaft wurde in der Christentumsgeschichte gerne stabilisiert durch die Ausgrenzung des Bösen, das dann als bedrohlicher Feind der Verfolgung anheimfiel: der Islam zur Zeit der Kreuzzüge, die Hexen im Mittelalter, die Juden, die Türken vor Wien.

Die »civil religion« hat also einerseits die Funktion, den »öffentlichen Frieden« zu sichern und die Herrschaft der Reichen und Mächtigen zu stabilisieren. Andererseits bietet sie der individuellen Psyche ein Minimum an religiösem Rückhalt im Rahmen diffuser, profanisierter religiöser Anlehnungsmöglichkeiten. In der »civil religion« sind Bruchstücke christlicher Symbolik aufgehoben, werden implizite kulturell-religiöse Zusammenhänge angerührt, so daß sie immer wieder die beruhigende Gewißheit bestätigt: Gott und die Religion sind doch nicht ganz verschwunden. Wenn wir romanische Kirchen oder Madonnen von Stephan Lochner ansehen, den Feiertag dadurch heiligen, daß wir nicht arbeiten, zu Ostern verreisen und an Weihnachten auf alle Fälle irgend etwas feiern, wenn wir Kirchenglocken

hören, unseren Kindern alttestamentarische Namen geben wie Miriam, David oder Ruth, uns über den Fernsehpfarrer ärgern, uns über die Sannyasins das Maul zerreißen und allenthalben über esoterische Mystik stolpern, wenn die Beatles Sitar-Klänge bemühen (»Within You Without You«) und der Saxophonist bei Prince als Mönch verkleidet ist, wenn das Marterl vor dem Bauzaun in Wackersdorf eine wichtige symbolische Bedeutung erhält – immer ist die allgemeine und diffuse Religiosität der »civil religion« am Werk. Sie erfaßt gerade diejenigen, die sich von der kirchlichen Religion losgesagt haben.

Die zeitgenössische Aufteilung des Christentums in einen privaten Sektor der freien positiven Religionsbetätigung und in eine diffuse öffentliche Basisreligiosität hat eine vorwiegend stabilisierende Wirkung. Die beiden traditionellen Kirchen lassen sich dabei, als Volkskirchen, nicht so recht einordnen. In den USA oder Frankreich sind die Verhältnisse klarer: Öffentliche Religion – mit dem Nationalbewußtsein eng verbunden – und private Religiosität sind säuberlich voneinander getrennt. Bei uns ist das kirchliche Leben weitgehend Privatsache geworden, doch sind die Kirchen weiterhin wichtig für die Formulierung des öffentlichen Wertediskurses. Außerdem neigen ihre Mitglieder dazu, die Manifestation ihres Glaubens nicht auf den Privatsektor zu beschränken, sondern in das gesellschaftliche Leben hineinzutragen.

Im Bereich von religiöser Basisversorgung, Seelsorge und Diakonie (kirchliche Sozialarbeit) ist dies allgemein akzeptiert. Hier bilden die Kirchen ein »nachgeschaltetes« gesellschaftliches System (N. Luhmann), das im Bedarfsfall zur Problemlösung herangezogen wird – bei Problemen gesellschaftlicher und persönlicher Art. Für soziale Randgruppen wie Arme, Alte, Arbeitslose, für lebensgeschichtliche Krisen wie Krankheit, Alter und Tod und für Übergangsrituale wie Taufe, Hochzeit und Begräbnis bleiben die Kirchen wichtig. Sie stehen dabei in Gefahr, die Individualisierung und Privatisierung gesellschaftlicher Probleme zu unterstützen. Gesamtgesellschaftlich werden sie tendenziell dazu verwendet, zu sichern, zu helfen, zu integrieren und Komplexität zu reduzieren.

Eine zweite, noch traditionsreichere Brücke zwischen privater Religiosität und gesellschaftlichem System schlagen die kirchlichen Hierarchien, zumal der katholischen Kirche, die dazu neigen, ihre religiösen Lehren als öffentliche staatstragende Ideologien zu formulieren. Dieser affirmative Zug gerade des Katholizismus hat sich jedoch auf spezifische Weise geändert, seitdem die inhaltlichen Lehren der Kirchen ihren Einfluß auf die Menschen weitgehend verloren haben. Anstatt dessen, was die Kirchen sagen, wird immer wichtiger, daß sie überhaupt etwas sagen, und wie sie dabei auftreten.

Ein glänzendes Beispiel ist Papst Johannes Paul II, Wojtyla, der »Papst zum Anfassen« mit seiner Medienpräsenz und seinem Papamobil (vgl. H.-D. König). Die Begeisterung für ihn hängt kaum mit dem zusammen, was er den Menschen konkret zu sagen hat, denn seine Auffassungen werden nur noch von einer Minderheit geteilt. Das vage Gefühl des Bürgerglaubens richtet sich vielmehr auf ihn als den Garanten einer religiösen Stärke und moralischen Autorität, welche die zerbröckelnde Institution der Kirche nicht mehr bieten kann. Je unwichtiger die Kirche für den Einzelnen wird, desto stärker personalisieren sich die Wünsche nach Halt und Autorität und richten sich auf ihn, den Heiligen Vater, den neuen Volksführer (A. Lorenzer).

»Ein zehnjähriger Junge, der seit einem Unfall vor vier Jahren blind ist, wurde von seiner Mutter hochgehoben, er versuchte das Gesicht des Papstes zu küssen. Der Papst drückte das Kind an sich, streichelte ihm lächelnd über die Stirn. Als Johannes Paul II. im Gedränge schon ein paar Meter weitergeschoben worden war, stand das Kind noch immer mit offenem Mund da. Leise fragte es: ›Mama, kann ich jetzt bald wieder sehen?‹« (*Neues Blatt*, 1980).

Wojtyla verführt durch sein Auftreten die Menschen zu dem Glauben, er könne Wunder vollbringen wie Jesus selbst. Die Zeit der Päpste, die der Welt entrückt, kultisch-sakrale Gestalten waren, ist vorbei. Bezeichnend für den neuen Typus des »eiligen Vaters« ist, daß er entgegen seinen Versprechungen nicht wirklich führt, keine reale Präsenz und keinen inhaltlichen, die Menschen orientierenden Einfluß mehr hat, sondern wie ein Phantom auftaucht und verschwindet und überall, wo er auftaucht, seinen Segen, den Segen der Religion, hinterläßt – den Segen über die bestehenden Verhältnisse. Dabei tröstet auch sein Trost nicht wirklich. Es reicht gerade zu einer kurzen idealisierenden Identifizierung mit ihm; der Glanz seiner Größe gibt seinen Betrachtern Halt und Stärke, doch nur zum Schein, wie wir ihn von anderen narzißtischen Phänomenen her kennen. Der Papst gibt uns damit einen ersten Hinweis auf ein wesentliches Phänomen der gegenwärtigen Religiosität: Sie ist nicht an Institutionen, sondern stärker an Personen gebunden; anstelle einer kultisch-regelhaften Religionspraxis sucht sie sich idealisierbare Führer, an denen sie sich emporrankt.

In den evangelischen Kirchen gibt es – der protestantischen »Freiheit des Christenmenschen« gemäß – sehr viel widersprüchlichere Bewegungen. Neben restaurativ-privatistischen Tendenzen fundamentalistischer, evangelikaler und kultisch-hochkirchlicher Art stehen breite gesellschaftskritische Strömungen. Hier entsteht wie auch in der katholischen Basis ein zunehmender Drang, den Bereich der privaten Religiosität zu sprengen und sich politisch einzumischen. Was wären die Friedens-, die Ökologie- und die Dritte-Welt-Bewegung heute ohne die kirchlichen Gruppen?

Johannes

Ich stieß auf Johannes als einen Geheimtip, den jedoch viele kannten. »Die geheimnisvolle Begegnung eines jungen Mannes mit einem alten Weisen. Sie führt zum Zusammenbruch der Scheinwelt, die der junge Mann aus Lügen und Kompromissen um sich herum aufgebaut hat – wie wir alle. *Johannes* ist fast schon eine Art Therapie für Leser, die den Mut haben, sich auf dieses Buch einzulassen.«

Johannes erschien erstmals 1978, hat inzwischen die 27. Auflage erreicht und steht in der Esoterik-Abteilung jeder Buchhandlung. Der Held des Buches, Klaus, ist ein 30 Jahre alter kaufmännischer Angestellter, ledig, ein vollkommen durchschnittlicher Mensch ohne öffentliche Macht und Bedeutung. Er beginnt zu berichten: »Als ich an diesem Morgen die Augen aufschlug, wußte ich, daß der Tag anders sein würde.« Seine Wahrnehmung ist verändert, die Klarheit und Intensität seiner Gefühle sind überwältigend, »ich fühlte mich leicht und zeitlos, ewig, unerklärlich«. Statt in die Arbeit führen ihn seine Schritte in den nahegelegenen Wald, der sich als Ort einer mystischen Begegnung entpuppt: Er begegnet Johannes, einem freundlichen, ihm unbekannten alten Mann, der ihn mit seinem Namen anredet und ihn einlädt, mit ihm zu kommen. Sie durchwandern den Wald und erreichen eine weitläufige Hügellandschaft, die von einem herrlichen, satten Grün bedeckt ist: das gelobte Land. Hier kommt es zu einem großen Gespräch zwischen beiden. Für Klaus sind die Gesetze des alltäglichen Lebens aufgehoben, Zeit, Raum, Kausalität, logisches Denken; seine Gefühle sind alles, und die Geborgenheit bei Johannes ist überwältigend.

Wer ist Johannes? Wir kennen Johannes den Täufer und Johannes den Evangelisten, den Weisheitslehrer. Der Autor von *Johannes* arbeitet mit einer Fülle religiöser Topoi und christlicher Traditionen, die er jedoch profanisiert. Johannes antwortet auf die Frage von Klaus, wer er sei, mit den Worten: »Ich bin. (...) Das heißt: Ich bin. Nicht mehr und nicht weniger.« Ähnlich hatte Jahwe im Alten Testament sich selbst offenbart: »Ich bin, der ich bin« (2. Mose 3,14), was im Rahmen der alttestamentlichen Theologie hieß: Ich werde für Euch, das Volk Israel, dasein und Euch begleiten (von Rad). Und so ist auch Johannes der helfende Vater, der Klaus anbietet, ihn an der Hand zu nehmen und zu führen.

Worüber sie sich unterhalten, der Gegenstand ihres kryptoreligiösen Gesprächs, sind altbekannte Lebensmaximen: Was du tust, das tu mit Hingabe, von ganzem Herzen. Kümmere dich nicht um Unwesentliches. Sei wahrhaftig. Übernimm die Verantwortung für dich selbst. Sei mutig. Lebe mit dem Herzen und nicht mit dem Verstand usw. Dabei ist Johannes

jedoch kein autoritativer Prediger. Er entlastet Klaus von seinem Über-Ich-Druck, befreit ihn von seiner Schuld und seinen Selbstvorwürfen, nimmt ihm seine Zwänge und Einengungen. »Ich setzte mich auf und blickte Johannes direkt in seine freundlichen Augen. ›Du bist nicht allein‹, sagte er sanft. ›Vielen geht es wie dir. Im Grunde tut jeder so als ob.‹«
Die Befreiung vom alten Menschen, das Herausschreien des Schmerzes, das Herauskotzen des Schlechten, das Abwaschen des Drecks hinterlassen schließlich einen neugeborenen, gereinigten Klaus. In einem letzten Abendmahl – »Wir aßen von dem seltsamen Brot und tranken aus seiner Flasche. Und wieder füllte diese Nahrung meinen Körper spürbar mit Energie« – erhält Klaus nochmals magische Stärkung, und zum Abschied schenkt Johannes ihm ein Buch: klein und unscheinbar, alt und abgegriffen, von Hand geschrieben – sein Inhalt ist auf den Seiten 91-102 in *Johannes* abgedruckt und wiederholt die Lehren des weisen Vaters.
Der Leser identifiziert sich sofort mit Klaus, er durchlebt seine Geschichte. *Johannes* ist ein Musterbeispiel individuell-privater Religion. Sie hat ganz verzichtet auf den sozialen Austausch einer religiösen Gemeinschaft und ihres Traditionszusammenhanges und deklariert sich nicht als »religiös«, sondern als mystisch und therapeutisch. Jeder Leser ist mit seinem Johannes allein. Vielleicht redet er mit Freunden darüber, doch das *Geheimnis* der esoterischen Literatur ist ja gerade, daß sie sich exklusiv und besonders gibt und den Einzelnen unmittelbar anspricht. Plötzlich wird er zum wichtigen Subjekt, wird in eine Welt aufgenommen, welche die Alltagswelt transzendiert: die Welt des Geheimnisses, der Begegnung, der Weisheit. Dabei wird ihm eine fundamentale Besinnung und Wendung nahegelegt, wie sie in Religionen weit verbreitet ist (»Umkehr«, existentielle Entscheidung des Glaubens); die Auseinandersetzung mit Einzelheiten der Realität sei nur ein »Kurieren an Symptomen«. Diese Alternative: bisherige Scheinwelt – neue, wahre Welt, so als ob die erlebte Realität nicht die wirkliche gewesen wäre, ist natürlich wiederum ein Schein, psychisch reizvoll, jedoch irreal, denn jeder Leser von *Johannes* wird sich nach der Lektüre wieder in seiner alten ungeliebten Realität wiederfinden. Johannes selbst als vorübergehender religiöser Führer verschwindet ja, wie er gekommen ist, ein gütiger Vater, dessen Reich aber absolut nicht von dieser Welt ist. Die Begegnung mit ihm bleibt ein Traum.

Die subjektive Privatreligion

Die zeitgenössische Religiosität neigt dazu, sich im Bereich des Privaten, jenseits des gesellschaftlichen Lebens, zu artikulieren. Früher war Gott

omnipräsent, und das Jenseits wurde als eine transzendente Welt vorgestellt, die anders war als das irdische Leben und dieses gleichzeitig umfaßte. Heute wird der Bereich des Transzendenten zunehmend individualisiert und psychologisiert. Die Grundfrage des religiösen Menschen ist nicht mehr: Wie kann Gott mir gnädig sein? oder: Ist Gott gerecht? Wie kann er so etwas zulassen? oder: Wie kann die göttliche Vernunft in die Welt kommen? oder: Gott ist tot!, sondern: Mein Leben erscheint mir sinnlos. Obwohl es mir äußerlich nicht schlecht geht, frage ich mich: Was soll das alles? Was ist der Sinn?

Diese »Sinnfrage« stellt sich in der Regel ganz privat. Sie betrifft das Subjektive und Eigene des Individuums, und sie ist selbstbezüglich, d. h. nicht primär auf andere Menschen, auf die gesellschaftliche Situation oder auf Gott bezogen. Insofern ist sie ein narzißtisches Phänomen. Offenbar empfinden viele Menschen ihr Leben tatsächlich als sinnlos – und das nicht ohne Grund: Die technisch-rationale Arbeitswelt produziert nicht nur Waren und Dienstleistungen, sondern tatsächlich Sinnlosigkeit; die soziale Vereinzelung, die Einsamkeit, die Austauschbarkeit von Konsum und medialer Kommunikation tragen bei zum Zustand einer inneren Leere und Atomisierung. Die reale Sinnlosigkeit hat viele Ursachen. Bezeichnend ist jedoch für die religiöse und parareligiöse Sinnsuche, daß man sich dabei kaum mit diesen faktischen Ursachen beschäftigt, sondern das *Gefühl* der Sinnlosigkeit zu behandeln sucht. Religion wird zur Therapie eines als defizitär erlebten subjektiven Zustandes.

Es gibt andere Motive des Interesses an Religion: den Wunsch nach transzendenter Erfahrung, die Auseinandersetzung mit der eigenen Begrenztheit und der Endlichkeit des Lebens, die deutlich werdenden Grenzen jenes Mythos von der Machbarkeit und rationalen Beherrschbarkeit der Welt, den Wunsch nach Geborgenheit und Harmonie in einer gleichgestimmten Gruppe. Doch durchgehend ist eine ähnliche Bewegung zu beobachten. Ein Defizit wird erlebt, ein Bedürfnis nach Religion tritt auf, und man macht sich auf die Suche oder findet spontan das Richtige. Der Einzelne ist vom institutionellen Zwang der früheren Religion befreit und möchte auch nicht in den Schoß der Kirche zurückkehren. So verläuft seine religiöse Suche nach dem Modell des Marktes: Was gibt es? Was paßt zu mir? Auf den Kirchentagen wird seit Jahren regelmäßig ein »Markt« der religiösen Möglichkeiten aufgebaut, auf dem religiöse Gruppierungen um Interessenten werben.

Das religiöse Angebot hat seit Anfang der siebziger Jahre unseren christlichen Kulturkreis weit überschritten. Hinzugekommen sind vor allem Praktiken der außerchristlichen Mystik und der Meditation, und Weisheiten

esoterischer Traditionen. Dabei werden überwiegend religiöse Elemente aufgenommen, die der narzißtischen Regression und Restitution dienen. Gerade die östlichen Religionen betonen kaum die Über-Ich-Elemente von Zwang, Moral, Sünde und Vergebung, wie sie im Christentum, Judentum und Islam stark ausgeprägt sind. Versenkung, Erleuchtung und auch esoterisches Wissen sind bezogen auf das eigene Selbst und seine Aufhebung in einen größeren, glücklichen Zustand. So tritt das inhaltliche Bekenntnis zu einem kirchlichen Lehrgebäude und einem eifernden Gott zurück gegenüber der Zuwendung zu dem eigenen psychischen Befinden und höheren Wissen. Wir erleben allenthalben den Sieg des Glaubens als einer *seelischen Tätigkeit* über den herkömmlichen Glauben als ein inhaltliches Credo (G. Anders). Diese Tendenz hat es in mystischen Traditionen immer gegeben, doch bisher nie als so weit verbreitetes religiöses Verhalten, in so relativ austauschbarem Rahmen und mit so willkürlichem Zugriff.

Die zeitgenössische Religiosität tendiert zu einer besonderen Form von Subjektivismus und Individualismus. Jeder Einzelne kann wählen, was er wünscht und braucht, und wer *Johannes* nicht lesen will, kann es bleiben lassen. Das Auftauchen religiöser Bedürfnisse und ihre Befriedigung hängen ab von dem subjektiven Wunsch des Einzelnen und seiner Überzeugung sowie dem Angebot, auf das er trifft. Was er wählt, ist bedürfnisbezogen und bietet nur vorübergehende Antworten auf die Fragen, die ihn bewegen.

Dies hängt damit zusammen, daß die Fragen Verschleierungen sein können von Problemen und Konflikten, die auf religiöser Ebene keineswegs gelöst, sondern nochmals verschleiert werden. Religion bietet dann vorübergehenden Trost, d. h. die Milderung eines unangenehmen psychischen Zustandes, wie sie auch mit Drogen, Alkohol und Medikamenten erreicht wird. Damit wird Religion tatsächlich zu einem Äquivalent von Opium. Gleichzeitig ist die Bedürfnisbefriedigungsreligion geschichts- und kulturlos und in der Kraft ihrer Symbolisierungen enttäuschend, weil sie verschiedenste Elemente willkürlich nebeneinandersetzt.

»Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion. (...) Daß sie aus dem Inneren jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, daß sie es würdig ist durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu bewegen, und von ihnen ihrem innersten Wesen nach gekannt zu werden; das ist es was ich behaupte, und was ich ihr gern sichern möchte.« (Schleiermacher 1799)

Man führe sich gegenüber solchen Worten *Johannes* oder die Werke Thorwald Dethlefsens zu Gemüt, vergleiche eine Ansprache Bhagwans mit der-

jenigen eines großen Aufklärungspredigers. Die gegenwärtige religiöse Welt hat bisher Einmaliges geschaffen in der Trivialität ihrer Gedanken, in der Banalität ihrer Sprache und der Theorielosigkeit ihrer Zusammenhänge. Sie bietet den kulturellen Reichtum einer fast-food-Ernährung mit hier einem Hamburger, dort etwas Suchi und dann einem Glas beim Stehitaliener. So nährt sie nur kurzfristig und läßt bald wieder neuen religiösen Hunger entstehen.

Die subjektive Privatreligion läßt alles gelten. Der Dalai-Lama neben dem Papst neben Jesus, der Schamane neben dem Meditationslehrer neben dem indianischen Medizinmann, alle versammeln sich bei uns, um dem westdeutschen religiösen Geist ihre Führerschaft zu leihen. Entsprechend synkretistisch sind die Produkte dieser Religiosität, zusammengesetzt aus Bröckchen verschiedenster kultureller Zusammenhänge, und pantheistisch in einem diffusen Sinn: Alles ist spirituell, nur die soziale Realität nicht, die viel zu banal wäre für den Weltgeist. Alles wird ganzheitlich gesehen, holistisch, nur soll diese Wahrheit nicht vermischt sein mit konkreten Interessen, gesellschaftlichen Konflikten, psychischen Widersprüchen. Gleichzeitig macht die subjektive Beliebigkeit der Religionsformen ihre Anhänger immun gegen jede inhaltliche Auseinandersetzung. Man wird ergriffen oder nicht, fühlt sich zugehörig oder nicht, das ist das einzig Entscheidende. Viele Freunde der Esoterik sind gleichzeitig Mitglieder der großen Volkskirchen und nehmen die daraus entspringenden Widersprüche gelassen hin, oder vielmehr: nehmen sie überhaupt nicht wahr.

Aber genug von New Age, bald wird sowieso niemand mehr davon sprechen. Ich möchte auf eine Eigentümlichkeit des religiösen Lebens zurückkommen, auf die wir schon bei Wojtyla gestoßen waren: die Tendenz zur Personalisierung des religiösen Erlebens. Sie gehört natürlich zu jeder Religion, doch erhält sie heute ein besonderes Profil. Zunächst scheint sie in auffälligem Gegensatz zu stehen zu dem Versuch des modernen Religiösen, sich und seinen Glauben selbst zu bestimmen. Dabei werden die religiösen Führer oft schnell und heftig emotional besetzt – mögen sie nun Jesus heißen oder Maharishi, Bhagwan, Wojtyla oder Johannes. Ist erst einmal ein Führer gefunden, dann ist oft auch der gesuchte Sinn gegeben.

Vor etwa hundert Jahren entwickelte man in der Religionswissenschaft die Unterscheidung zwischen einer priesterlichen Kultreligion und der prophetischen Religion. Man entdeckte in den Propheten des Alten Testaments die großen Gestalten der Religion: geistig unabhängig, zukunftsgerichtet, religiös unmittelbar der Wahrheit verpflichtet und nicht dem maroden Kultus der Staatsreligion unterworfen. Wenn wir heute ein Wiedererstehen religiöser Stifter, Künder und Führer erleben, ist dies eine ebenso revolutionäre

Wendung von einer autoritativ-institutionalisierten Kirche zur prophetisch-messianischen Religion, wie sie damals aus dem Alten Testament herausgelesen wurde?

»Das Lebenselement der Propheten ist der Sturm der Weltgeschichte, der die Ordnungen der Menschen wegfegt, in dem der Schutt der Geschlechter mitsamt den Häusern darauf in's Wanken gerät und nur ein Grund fest bleibt, der selbst keiner Begründung bedarf (...). Sie predigen nicht über gegebene Texte, sie reden aus dem Geist, der alles richtet und von niemandem gerichtet wird. Wo stützen sie sich jemals auf eine andere Autorität als die Evidenz, wo auf ein anderes Fundament als ihre eigene Gewißheit? Das gehört zum Begriffe der prophetischen, der echten Offenbarung...« (Wellhausen 1883)

Man identifizierte sich mit den Propheten und ihrer messianischen Kraft, und sie waren Künder der Befreiung aus einer unglücklichen Welt. Doch kündigten sie Unheil an (»Weh den Stolzen zu Zion!« Amos 6,1), warfen den Menschen ihren Ungehorsam gegen Gott vor, verwarfen die Realität und forderten zur radikalen Umkehr auf. Die religiösen Führer von heute sind milder in ihrem Urteil, sanft und bestätigend. Sie vermögen es, das Selbst ihrer Anhänger aktuell zu stabilisieren, liebevoll zu spiegeln und mit idealer Kraft zu füllen. Sie sind mütterlich und väterlich zugleich, verbündet nicht mehr vornehmlich mit dem Über-Ich des Gläubigen, sondern mit seinem Selbst. Einer von ihnen verkündete gar ex officio, es gebe überhaupt keine Verfehlung gegen Gott, keine Sünde und Schuld.

Bhagwan

Rajneesh Chandra Mohan, geb. 1931 in Indien, war zunächst nach dem Vorbild Gandhis Atheist. Im Alter von 21 Jahren erlangte er – am 21. März 1953 um etwa zwei Uhr nachts – die Erleuchtung. Nach einem Studium der Philosophie zog er als Wanderprediger durch das Land und erregte erhebliches Aufsehen mit der Maxime seiner Predigten: »Tue nur, was du gerne tust; wenn du es nicht gerne tust, laß es!«, und seinen Aufrufen zur sexuellen Freizügigkeit. 1964 begann er, Interessierte in die Meditation einzuführen, 1970 weihte er die ersten Personen in die »Sannyas« (Jüngerschaft) ein und rief das »Neo-Sannyas International Movement« ins Leben, ein Jahr später legte er sich den Namen »Bhagwan« zu (was ist: »der sich als göttlich erkannt hat«), und 1974 gründete er im indischen Poona den »Shree Rajneesh Ashram«. In diesen Jahren wurde er als Religionsstifter auch für das westdeutsche religiöse Leben wichtig.
Die Religion, die Bhagwan verkündete, ist eine menschenfreundliche Religion (F. E. Hoevels). Bhagwan liebt das Leben. »Ich bin kein Asket. Ich lebe hierjetzt im Paradies. Und ich lehre euch, ebenfalls hierjetzt im Para-

dies zu leben« (alle Zitate nach Priskil/Hoevels). Die Realität wird von Bhagwan unversehens in ein Paradies verwandelt. Dabei verabschiedet er mit seiner Maxime von der unmittelbaren Triebbefriedigung die Strenge des Über-Ichs und die christliche Tradition von Sünde und Schuld: »Ich erkläre, daß du kein Sünder bist, daß niemand ein Sünder ist. (...) Ich erkläre ohne Bedingungen: es gibt nichts in eurem Leben, für das ihr euch schuldig fühlen müßtet.« Das Selbst und sein Genuß entthronen das Über-Ich, und jeder Mensch wird zu einem kleinen Gott. »Wenn ihr erst einmal eure eigene Göttlichkeit erkennt, fällt die Last von euren Schultern, dann gibt es vielleicht noch Irrtum, aber keine Sünde mehr. Du bist kein Sünder. Was du auch tust, du kannst deine Göttlichkeit nicht verlieren – das ist deine Natur.«

Bhagwans Jünger bezahlten ihre göttliche Freiheit mit der totalen Unterwerfung unter den Meister. Er forderte die Zerstörung ihrer bürgerlichen Identität, die Aufgabe des eigenen Willens und selbständigen Denkens und verlangte, sie sollten nach alter östlicher Tradition zu »einem Körnchen Staub zu des Meisters Füßen« werden. Diese Unterwerfung ist die Voraussetzung für die Befreiung von inneren Instanzen der Kontrolle und Triebeinschränkung. Sie hat zur Folge die totale Identifizierung mit dem Meister und damit die Teilhabe an seiner Größe. Und sie ermöglicht das Aufgehen in einer Brüder- und Schwesternhorde, in der alles geht.

Warum hat Bhagwan eine so immense öffentliche Wirkung gehabt? Er war ein Vorreiter jener neuen Art der Religiosität von narzißtischer Selbstbezüglichkeit und Reparation, wie sie sich immer weiter ausbreitet. Gleichzeitig setzte er auf einen exzessiven prägenitalen Triebgenuß, der jede mühsame Auseinandersetzung mit der Realität und jeden politischen Kampf unmöglich und vor allem subjektiv überflüssig machte. So trug er sehr wirksam bei zur Neutralisierung des politischen Bewußtseins seiner Anhänger – viele waren ja ursprünglich als Opponenten des kapitalistischen Systems zu ihm gekommen – und der Öffentlichkeit. Mit seinem Programm der sexuellen Freizügigkeit reizte er unsere Phantasie. Bekanntlich neigten die Sannyasins dazu, die Ansichten ihres Meisters auch in die Tat umzusetzen. Sie hielten sich nicht an die friedliche Trennung der privaten Freizeitreligion von der Arbeitswelt, ihr religiöses Leben wurde zum Leben insgesamt, und sie durchbrachen auf ihre Weise das, was am Christentum dauerhaft irritiert: die Diskrepanz zwischen den radikalen Forderungen Jesu an seine Jünger und deren chronischer Nichtbefolgung durch die Christen. Gerade dadurch jedoch wurde Bhagwans Kommune, als sie sich in den westlichen Ländern ausbreitete und ihr Zentrum nach Oregon verlegte, zu einer andauernden Provokation des öffentlichen Wertekonsenses. Sein Mu-

ster des Gemeinschaftslebens und des freien Sexualgenusses war ein unerträglicher Angriff auf die spätbürgerliche Kleinfamilie mit ihrer inneren Repräsentanz des Ödipuskomplexes und auf den Grundkonsens der staatlichen Ordnung. Seine Propagierung des Lustprinzips paßte absolut nicht zu der grundlegenden Predigt der »civil religion« vom Wert der Arbeit, von Leistung und Erfolg. Die schließliche Verfolgung und Eliminierung Bhagwans durch die westlichen Staaten und ihre Gerichte und durch die Medien ist ein Hinweis auf die Macht der »civil religion« und ihre breiten Koalitionen.

Inzwischen ist die Ordnung wieder eingekehrt. Bhagwan hat sich nach Poona zurückgezogen. Jene Jünger mit einem von vornherein schwachen Ich, denen er endgültig ihre Möglichkeiten der Realitätsbewältigung ausgetrieben hatte, schlagen sich mühsam durchs Leben. Die anderen, die Starken, haben sich in die westliche Arbeitswelt zurückbewegt, geläutert, gestärkt und im Umgang mit Menschen geschult, und sind höchst erfolgreiche Berufsmenschen geworden. Zu Hause wird meditiert; und im Urlaub fahren sie nach Poona, um sich zu regenerieren, aufzutanken – sie sind mustergültige Vertreter der apolitischen Privatreligion geworden.

Literatur

G. Anders (1980): *Die Antiquiertheit des Menschen II*, München

R. N. Bellah (1964): »Religious Evolution«, *American Sociological Review* 29, S. 358-374

S. Freud (1907): »Zwangshandlungen und Religionsübungen«, *GW* VII

H.-D. König (1981): »Rituale der weltlichen und der geistlichen Gewalt«, *Psyche* 35, S. 642-656

H. Körner (1978): *Johannes*. Erzählung, Fellbach

N. Luhmann (1977): *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M.

P. Priskil, F. E. Hoevels (1987): *Jesus – Bhagwan: ein Vergleich* und *Bhagwan oder das Dilemma einer menschenfreundlichen Religion. Eine psychoanalytische Studie*, Freiburg

G. von Rad (1960): *Theologie des Alten Testaments* I, II, München

F. D. E. Schleiermacher (1799): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Nachdruck bei Reclam

F. Wagner (1985): *Geld oder Gott?*, Stuttgart

F. Wagner (1986): *Was ist Religion?*, Gütersloh

J. Wellhausen (1883): *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin

Adolf Holl
Das Heilige
Nachruf auf eine Kopfgeburt

Das Heilige, jener Abstraktsingular aus den Köpfen europäischer Gelehrter, mit dem sich Tempeldirnen und Pfarrersfrauen, Schamanen und Päpste, Pyramiden und Kathedralen unter einen theoretischen Hut bringen ließen, war ein spätes und eher trauriges Kind der ermatteten christlichen Religion. Es kam im Jahr 1917 zur Welt, in dem Buch eines Universitätslehrers aus der deutschen Provinz, unter dem Titel: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Sein Erzeuger hieß Rudolf Otto und war Professor für evangelische Theologie in Marburg an der Lahn. Gestorben 1936. Das Buch wurde in alle Weltsprachen übersetzt und verkauft sich bis heute. Bald nach seiner ersten Veröffentlichung schrieb der alte Adolf von Harnack, Schulhaupt der liberalen evangelischen Theologie: »Als in unseren Tagen Otto ›Das Heilige‹ aus umstrikkenden und niederziehenden Verbindungen herausführte, ging ein Schauer der Erleuchtung und Befreiung durch deutsche evangelische Christen.«
Der Anlaß der schauervollen Wirkung war mit Schwung geschrieben und verkündete eine »Kontrastharmonie« aus Scheu und Entzücken in jeglicher frommen Gefühlsregung. Den Gegenstand der Scheu nannte Otto »mysterium tremendum«, den Gegenstand des Entzückens »mysterium fascinans«. Beide Mysterien hatten im »Untersten« und »Tiefsten« des Umgangs mit dem Göttlichen ihren Wohnsitz, im Irrationalen oder »Numinosen«. Wissenschaftlich bestimmen lasse sich diese geheimnisvoll dunkle Sphäre nicht, meinte Otto, wohl aber fühlen.
Jedoch gab es ein (deutsches) Wort, das jene Kontrastharmonie aus Grauen und Wonne gleichsam einfing, bezeichnete und begrifflich festlegte – eben »das Heilige« im hauptwörtlichen Gebrauch Ottos. Es gesellte sich keck zum Wahren, Guten und Schönen, als neue und gleichberechtigte Kategorie Nummer Vier, die der Religion endlich wieder ihre eigene Domäne sicherte, sehr zur Erleichterung der Gottesgelehrten, die sich seit Kant und Hegel darüber geärgert hatten, daß der christliche Glaube nur noch als untergeordnetes Referat in Justiz, Wissenschaft und Kunst figurierte, im Keller einer aufgeklärten weltlichen Gesellschaft.

Von dort, aus dem Irrationalen, meldete sich das Dämonisch-Göttliche »zeitweilig mit fast sinnverwirrender Gewalt«, wie Otto erkannte. Er konnte nicht ahnen, daß seine »Komplexkategorie« den Führerkult im nationalsozialistischen Deutschland ausgezeichnet beschrieb.
Auch die Religionswissenschaftler in aller Welt, die das Heilige Ottos voll Freude willkommen hießen, waren keine Faschisten. Sie saßen als konfessionell gebundene Christen auf ihren diversen Lehrstühlen und studierten die Upanischaden, den Koran oder die Initiationsrituale der Kongoneger. Einer von ihnen, der als römisch-katholischer Geistlicher zum lutherischen Glauben bekehrte Friedrich Heiler, schrieb noch 1961 in aller Unschuld, er habe sich von Otto zu einer »Einheitsschau« der Religion anregen lassen. Ihr Wesen bestehe »in einem dynamischen Umgang mit dem Heiligen«.
So wurde, im Gedruckten der westlichen Religionswissenschaft zwischen 1920 und 1970, der liebe Gott aus dem Zentrum des Geschehens entfernt und durch jenes Heilige ersetzt, das laut Otto »um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und webt«, ein kraftvolles Numen jenseits von Gut und Bös, archaisch und wild.
Für den französischen Schriftsteller und Ethnologen Michel Leiris, einen Außenseiter der Zunft, vorübergehend den Surrealisten verbunden, offenbarte sich das Heilige außerhalb seiner offiziellen Inkarnationen in Religion und Vaterlandsliebe. Leiris hatte 1937 mit Georges Bataille, Pierre Klossowski und anderen linken Intellektuellen in Paris ein »Collège de Sociologie« gegründet. Die Herren trafen sich alle 14 Tage in der Rue Gay-Lussac 15, punkt halbzehn Uhr abends, um ein Referat anzuhören und anschließend zu diskutieren. Am 8. Januar 1938 sprach Leiris über »Das Heilige im Alltagsleben«:

»Ein weiterer geheiligter Pol des Hauses war für uns das WC: der linke, zum Verbotenen neigende Pol, im Vergleich zum elterlichen Zimmer, das den rechten Pol darstellte, denjenigen der gegründeten Autorität und des Allerheiligsten der Pendeluhr und der Bildnisse der Großeltern.« (Michel Leiris, *Die eigene und die fremde Kultur*, S. 229)

Die französischen Gebildeten hatten den Abstraktsingular »Le Sacré« von Emile Durkheim gelernt, der ihn wiederum von seinem Lehrer Fustel de Coulanges hatte. Der Einfall Durkheims, die im Französischen fortlebende lateinische Vokabel *sacratus* zu einem Universal aufzublasen, das er in den einschlägigen Wörtern australischer und amerikanischer Stammesgesellschaften wiederfand, verband sich mit dem Tiefsinn Ottos zu jener Faszination, der das »Collège de Sociologie« erlag, mit seinem Interesse für »die Macht, das Heilige und die Mythen«, wie es eine im Juli 1938 veröffentlichte Programmschrift formulierte.
Den Faschismus erwähnte Leiris in seinem Vortrag mit keinem Wort. Er

begnügte sich damit, im Heiligen etwas »Ehrwürdiges« (wie der Zylinderhut seines Vaters), etwas »Ungewöhnliches« (wie der Dress eines Jockeys), etwas »Gefährliches« (wie die von Strolchen bevölkerte Zone hinter dem Bois de Boulogne), etwas »Zwiespältiges« (wie seine Hustenanfälle, peinigend und heroisch zugleich), etwas »Verbotenes« (wie der elterliche Salon), etwas »Geheimes« (wie das WC), etwas »Schwindelerregendes« (wie galoppierende Pferde) zu erblicken.

Deutlicher wurde in diesem Zusammenhang ein anderes Mitglied des »Collège«, Roger Caillois, dessen Buch *L'homme et le sacré* 1939 erschien. Darin figurierte neben dem Quatorze Juillet auch der Nürnberger Parteitag der Nazis als Beispiel für jene strahlenden Unterbrechungen des monotonen Alltags, in denen sich das kollektive Heilige zu manifestieren pflege. Gleichwohl war Caillois kein Faschist. Er hatte sich zusammen mit Bataille an die KPF gewandt, mit einem Konzept zur Emotionalisierung der proletarischen Massen, als Medizin gegen die faschistische Infektion. Wahrscheinlich hatten sich die beiden an den Februar 1934 erinnert, als in Paris nach einem faschistischen Putschversuch die erste spontane Großdemonstration aus Kommunisten und Sozialisten losging, ohne Direktiven aus den Parteizentralen.

Die Apotheose der Zerstörung gesellschaftlichen Reichtums, mit der Caillois sein Buch enden ließ, wurde seit dem 1. September 1939 von den Nazis realisiert, in den »Sondermeldungen« des deutschen Rundfunks. Caillois sah sich gezwungen, 1950 den Reichsparteitag aus der zweiten Auflage seines Buchs zu streichen und den Krieg als »schwarzes Fest« aufzufassen, ohne Heiligkeitsprädikat.

Inzwischen hatte jedoch der Rumäne Mircea Eliade seinen *Traité d'histoire des religions* veröffentlicht, im Jahr 1949. Der erste Satz der Abhandlung lautete: »Alle bisher gegebenen Definitionen des Phänomens Religion weisen ein Gemeinsames auf – jede von ihnen setzt in irgendeiner Weise das Heilige und das religiöse Leben dem Profanen und dem weltlichen Leben entgegen.« Das stimmte zwar nicht ganz, nahm aber mit sicherem Gespür den damals herrschenden Trend in der Zunft der Religionswissenschaftler wahr. Eliade bekam einen Lehrstuhl in Chicago und wurde zu einer Berühmtheit, mit rund 15 000 veröffentlichten Druckseiten.

Auch ich bin ihm auf den Leim gegangen, vor 25 Jahren, in meiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1963, mit dankbaren Fußnoten. Als Stilist war Eliade ganz passabel. Seine Gelehrsamkeit gewann ihre Glanzlichter durch ein Vorgehen, das wie ein Irrwisch durch Zeiten und Räume flutschte, heutige Eskimos mit den alten Ägyptern, alpenländisches Brauchtum mit den Gepflogenheiten der australischen Aborigines vergleichend. Der Reiz

solcher Komparatistik lag im touristischen Blick, zu dem Eliade einlud, und im Versprechen, universellen Menschheitsgeheimnissen auf die Spur zu kommen. Wenn Eliade von der Mondmystik erzählte, vom Mythos der ewigen Wiederkehr, von heiligen Bäumen und den Archetypen der Heilkräuter, kosmischen Symbolen, Hierophanien und Orgien, von Megalithen und Nymphen und dem Durst der Toten, dann entstand in den Lesenden jenes merkwürdige Behagen, wie es Tolkien erzeugt, oder Castaneda.
Die Ordnung, die Eliade in sein Panoptikum brachte, ähnelte eher der Jung'schen Tiefenpsychologie als dem Katalog eines Völkerkundemuseums. Sonne und Mond, Mütter und Väter, Himmel und Erde, Wasser, Stein, Pflanze, Tier, Paläste und Tempel, Anfang und Ende lockten als Überschriften der Kapitel zu stillen Ausschweifungen in der Welt eines Heiligen, das weitaus abwechslungsreicher war als die Sonntagspredigt des Pfarrers.
Das Heilige Eliades war unpolitisch und ungeschichtlich. Zwar offenbarte es sich in bestimmten historischen Situationen, aber es selbst war eine zeitlose Größe, wie die Magna Mater, die sich in Steinzeitfiguren, Skulpturen der Kybele oder Isis, Madonnenbildern und Marienerscheinungen manifestierte. Die verschiedenen »Hierophanien« redeten im Text Eliades mit gleichem Gewicht, da gab es keine Bevorzugung nach Alter, Geschlecht oder Konfession.
Die Bücher Eliades, die ich las, zusammen mit denen von Karl Kerényi, Franz Altheim, Walter F. Otto, Robert von Ranke-Graves und dem Band 11 der Gesammelten Werke von Carl Gustav Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, vermittelten ein Lektüregefühl eskapistischer Art, wie ein Schweifen im Zeitlosen, wo Einst und Jetzt einander die Hand reichten, verständnisinnig. Mit den Tagesnachrichten hatte das scheinbar nichts zu tun, nichts mit Adenauer, de Gasperi, de Gaulle, den christlichen Politikern jener Zeit. *In illo tempore*: Damit war bei Eliade eine ewige Gegenwart gemeint, in der Christkind und Horusknabe warteten, um alle Jahre wieder der frommen Gemeinde zu erscheinen, zu den heiligen Zeiten. Als Liturge, der ich damals war, befand ich mich in einer seelischen Verfassung, die den Beschreibungen Eliades durchaus entsprach. Tagtäglich zelebrierte ich die Vergegenwärtigung jenes heiligen Anfangs, der den Gottessohn ans Kreuz heftete, zur Entsühnung der Vielen. In diesem Geschehen gab es keine Veränderung, man trat in es ein wie in ein Programm, das auch ohne Zuschauer ablief. Deshalb erfreute das Heilige Eliades mein Herz. Von Sartre und Bloch hatte ich damals noch keine Zeile gelesen, und im übrigen wählte ich die Österreichische Volkspartei, wie selbstverständlich für einen katholischen Priester.

Seither ist einiges passiert, in der Politik und im Geistesleben (und auch mit mir). Um Eliade war es seit etwa 1970 recht still geworden, wie in einem verträumten Viertel abseits vom Straßenverkehr. Auf dem Mammutkongreß der *Anthropological and Ethnological Sciences* 1973 in Chicago glänzte Eliade durch Abwesenheit. Offenbar hatte ihn niemand zu einem Referat eingeladen. Prof. Agehananda Bharati von der Syracuse University, der den Vorsitz der Sitzung »History, Ecology, and Evolution in the Anthropological Study of Religion« hatte, bemerkte gleich zu Beginn, daß Theorien über den Ursprung der Religion von Hause aus unwissenschaftlich seien, auch wenn so respektable Leute wie Max Müller, Paul Deussen, Rudolf Otto, Mircea Eliade, C. G. Jung und andere sie aufgestellt hätten. Der Grund für die Unzulässigkeit solcher Spekulationen sei, mit Sir Popper gesprochen, ihre Nicht-Falsifizierbarkeit.

Das war der wissenschaftspolitische Ton, der sich mittlerweile in der Zunft durchgesetzt hat. Kein einschlägiges Journal veröffentlicht heute einen Artikel, der sich mit dem Ursprung oder dem Wesen »der« Religion oder »des« Heiligen befaßt. Der Respekt der Fachwelt für Eliade, auch nach dessen Tod im Jahr 1986, gilt seinen brillanten Einzelstudien, zum Beispiel seinem Buch über Yoga, nicht jedoch seinen Mutmaßungen über das Heilige. In den von Hans Peter Duerr herausgegebenen Bänden mit Aufsätzen zu Eliade spielt das Heilige nur noch eine marginale, ja ironische Rolle.

Gegen diese Tendenz traten 1984 die deutschen Professoren Kamper und Wulf (beide FU Berlin) mit einem Colloquium an, dessen Referate letztes Jahr in einem umfänglichen Band veröffentlicht wurden. Nein, das Heilige sei nicht vergangen, schrieben Kamper und Wulf in einer Einleitung, es sei »als Verschobenes, Verborgenes, Verdrängtes und Vergessenes« vielmehr durchaus aktuell. Offenbar bestehe, so die beiden Autoren, immer noch ein unausrottbares Bedürfnis, welches die Menschen zwinge, auch in den profanen Räumen und in der größten Langeweile nach Hierarchie und Intensität zu suchen.

Mag schon sein. Die Kälte des Satzes, der den beiden Professoren unterlaufen ist, darf man sich jedenfalls wie Eis auf der Zunge zergehen lassen: »In den Gewaltfesten der Kriege und in den großen politischen Bewegungen der Gegenwart läßt sich allenthalben als ungeheure Anstrengung eine Wiederverzauberung der Welt beobachten.«

Das gelehrte Schwätzchen über das Heilige, das sich die von Kamper und Wulf eingeladenen Damen und Herren mit dem Geld der Volkswagenstiftung leisteten, vermied sicherheitshalber jede präzise Erinnerung an die Zeiten, in denen das Lied »Deutschland, heiliges Wort, du voll Unendlichkeit« erklang. So gesehen haben die beiden Professoren schon wieder recht,

wenn sie das Heilige als Verdrängtes und Vergessenes apostrophieren. Der Nationalsozialismus kommt in ihrer langen Einleitung kein einziges Mal vor.

Damit bin ich endlich bei jener eher peinlichen Konkretion, über die nachzudenken die abgeschmackte Rede vom Heiligen einen Anlaß bietet. Das normale Paranoid der faschistischen Jahre in Deutschland hatte durchaus seine sakralen Konnotationen, und es kannte seine Opfer ganz genau: Die Juden.

Zu dieser Kriminalgeschichte des Heiligen hat jetzt Gunnar Heinsohn (Univ. Bremen) einen Aufsatz veröffentlicht, in dem er den abendländischen Judenhaß auf einen sehr fundamentalen Konflikt zurückführt: »Die jüdische Überzeugung, daß aus einem Menschenopfer kein Heil erwachse, und der christliche Glaube, daß nur aus solchem Opfer etwas zu gewinnen sei, bilden also den Kern des Konfliktes.«

In der Tat haben die christlichen Völker seit ihrem Eintritt in die Weltgeschichte auf jene Ikone geblickt, die ihnen den geopferten Sohn Gottes vor Augen hielt, angenagelt an den Baum des Kreuzes, als blutige Leiche. Verglichen mit der Buddhafigur, dem einzigen Kunstgegenstand, der sich in Verbreitung und Wirkung mit dem Kruzifix messen kann, bietet der Gekreuzigte keinen besonders friedlichen Anblick. Sein gewaltsamer Tod bleibt offenkundig. Bemerkenswert auch, daß seine geglaubte Auferstehung von den Toten ikonographisch so gut wie bedeutungslos war – nicht der lebendige, sondern der tote Christus hing in den Herrgottswinkeln Europas. Als Geopferter sollte er gegenwärtig bleiben, nicht als Verklärter. So gesehen erweist sich das christliche Dispositiv als geprägt vom Glauben ans Menschenopfer, und der führte – so Heinsohn – nach Auschwitz.

Warum die Juden? So fragte ein Buchtitel im Jahr 1983. Weil ihr Gott Barmherzigkeit will und keine Opfer, während der christliche Himmelsvater sehr wohl seinen Sohn schlachten ließ, antwortet Heinsohn. Mit dieser These führt er uns abermals in den Keller der Seelen, aber mit einem anderen Licht in der Hand als Rudolf Otto, dessen Heiliges in der ängstlichen Lust am Opfern befangen blieb, statt sie kenntlich zu machen.

Dabei hätte der Religionswissenschaft nach 1945, bei all ihrem Desinteresse an der Judenvernichtung unter Hitler, der Zusammenhang zwischen der Geschichte des Menschenopfers und der Phänomenologie des Heiligen, über das sie so gerne nachdachte, nicht entgehen dürfen. Jeder Lateinschüler lernt bereits in der Unterstufe, daß *sacrificium* (Opfer) aus *sacrum* (Heiliges) und *facere* (machen) zusammengesetzt ist. In der schlichten Etymologie ist der deutende Finger, der auf das Opfer weist, schon noch zu spüren. Im alten Rom mußte es ein rotbrauner Hund sein, der jedes Jahr im April

feierlich geschlachtet wurde, um den Getreiderost von der Saat abzuhalten. Im modernen Deutschland mußten es die Juden sein, die in der Wannseekonferenz am 20. Januar 1942 der Endlösung überantwortet wurden, um das Volk aus der Verderbnis zu retten, ein für alle Mal.

Der einzige Gelehrte, der in den letzten Jahren dem Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Gewalttätigkeit ausführlich nachgegangen ist, kommt aus Frankreich. Es handelt sich um den Literaturwissenschaftler René Girard, der an der Johns Hopkins University in Baltimore Vorlesungen hält und mit seinen Büchern zu einiger Berühmtheit gelangte.

Der Versuch Girards, eine humanwissenschaftliche Theorie der Religion herzustellen, stützt sich auf penible Analysen altgriechischer Tragödien, insbesondere der »Bakchen« von Euripides. In diesem Theaterstück fand er jene »Atmosphäre des Terrors und der Halluzination, die mit der ursprünglichen religiösen Erfahrung einhergeht«. Gemeint ist damit eine Situation kollektiver Raserei, in der sich die wütende Menge ein Opfer greift und es lyncht.

Was Girard im Auge hat, wurde am 20. Juli 1985 im südafrikanischen Fernsehen gezeigt, während der Abendnachrichten. Man sah eine schreiende Menge und eine junge Frau, die als Polizeispitzel denunziert worden war. Die Frau wurde mit Steinen beworfen, zusammengeschlagen, entkleidet, mit Benzin übergossen und verbrannt.

Diese »ursprüngliche religiöse Erfahrung« hat nach der Auffassung Girards bereits in grauer Vorzeit dazu geführt, dem kollektiven Wutpotential der Menschen von Zeit zu Zeit ein Opfer zu liefern, in ritualisierter und gebändigter Form. Die festlichen Menschenopfer, die in so vielen Gesellschaften der Brauch waren, sind nach Girard der klassische Ausweg aus der Anarchie allgemeiner Gewalttätigkeit. Ausgesucht wurden Opfer, die nicht gerächt werden konnten, zum Beispiel Kriegsgefangene wie bei den Azteken, und feierlich abgeschlachtet, zum Zweck der Erhaltung des gesellschaftlichen Gleichgewichts:

»Das Religiöse ist nichts anderes als diese ungeheure Anstrengung, den Frieden aufrechtzuerhalten. Das Sakrale ist die Gewalt, doch wenn das Religiöse die Gewalt verehrt, dann immer nur deshalb, weil es von ihr annimmt, daß sie den Frieden bringe; das Religiöse ist gänzlich auf den Frieden ausgerichtet, aber die Wege zu diesem Frieden sind nicht von gewaltsamen Opferungen frei.« (René Girard, *Das Ende der Gewalt*, S. 43)

In den Texten der christlichen Evangelien entdeckt Girard eine Tendenz zur Befreiung der Menschen von den »sakralen Vogelscheuchen« und im historischen Jesus einen Mann, der jeglicher Gewalttätigkeit ein Ende setzen wollte, auch der religiösen. Die »sakrifizielle« Deutung der Hinrichtung Jesu, im Hebräerbrief etwa, verfälsche die Botschaft des Nazareners.

Allerdings habe eben jene irrige Bestimmung des Todes Christi als Opfergeschehen das Christentum geprägt, und erst dessen Absterben gebe den Blick auf das Evangelium frei, als »das Neueste, Schönste, Lebendigste und Wahrste, das wir je geschaut haben« (a. a. O., S. 244).
Das liest sich soweit ganz schön, läßt jedoch die Frage nach den sozialen, politischen und ökonomischen Variablen der Menschenopferbräuche offen. Die Theorie Girards verliert sich im Dunkel einer ewigen, periodisch wiederkehrenden kollektiven Aggressivität, dem Bruderzwist zwischen Kain und Abel.
Gleichwohl kann man aus den Ausführungen Girards, der die Judenvernichtung unterm Nationalsozialismus auf den 800 Seiten seiner drei einschlägigen Bücher geradezu geflissentlich übergeht, einen geschärften Blick auf das Versagen der christlichen Kirchen in der Hitlerzeit lernen.
Spätestens nach der sogenannten Kristallnacht vom 9. auf den 10. November 1938 hätten die Bischöfe Deutschlands darauf aufmerksam machen müssen, daß die Suche nach Sündenböcken für Christenmenschen nicht zulässig sei, weil der Herr Jesus die Sünden der Welt allbereits auf sich genommen habe, als Gott wohlgefälliges Opfer. Aber die Hirten schwiegen, und die Herde blieb verstockt.
Daß es auch anders geht, zeigte der anglikanische Bischof von Johannesburg, Desmond Tutu. Drei Tage nach dem Mord an der jungen Frau im Juli 1985 wandte sich der Bischof während einer Begräbniszeremonie für 15 Schwarze, die von der Polizei zusammengeschossen worden waren, an 30 000 Menschen im Stadion von Kwa Thema, 55 km östlich von Johannesburg, und erinnerte sie an das Opfer der Lynchjustiz vor drei Tagen. Er werde das Land verlassen, rief er mit lauter Stimme, wenn diese Art von Gewalttätigkeit Schule machen sollte.
Das Verhalten Tutus entsprach in etwa der Theorie Girards, die in der etablierten Religion jene »ungeheure Anstrengung« am Werk sieht, den Frieden zu erhalten. Das Schweigen der deutschen Bischöfe zu den Exzessen der Kristallnacht ließ von solcher Anstrengung nichts erkennen. Das Heilige, dem sie dienten, war mit den Ausschreitungen gegen die Juden offenbar ganz zufrieden, klammheimlich gewissermaßen.
Deshalb muß jeder Versuch, 50 Jahre danach ein Heiliges zu revitalisieren, dessen Verbundenheit mit den faschistischen und antisemitischen Gefühlswelten unseres Jahrhunderts gar nicht so schwer zu erkennen ist, eher peinlich wirken, sogar in der postmodernen Beliebigkeit.
Letztere hat mit dem Heiligen ohnehin nichts mehr am Hut. Sie übt, wenn ihr danach ist, am Montag Tai-Chi, geht am Dienstag zum Kegeln, kocht am Mittwoch vegetarisch, tanzt am Donnerstag mit den Derwischen, hört

am Freitag Musik der Stille, besucht am Samstag den Vortrag eines Druiden und singt am Sonntag im Kirchenchor.
Ihr geht es um das, was H. C. Artmann in einem seiner wienerischen Dialektgedichte »wos bsundas« genannt hat. Das Besondere erscheint dem Dichter in der Gestalt von Schnupfenbazillen, die in der linken Hand einen kleinen Lampion, in der rechten eine Mundharmonika und auf dem Kopf ein dunkelgrünes Schnürlsamtkapperl haben. »Und des soitat feleicht nix bsundas sei!?«
Nicht »das Andere« ist gefragt, quasi als Abfall des Heiligen, wie Kamper und Wulf meinen, sondern das Besondere in der Gestalt des Niedagewesenen – transpersonal, makrobiotisch, paradigmatisch, holistisch.
Das Besondere, ob als getunetes Auto oder als esoterischer Geheimtip, kommt ohne Heiligkeit aus, und sogar der Heilige Vater mischt sich jetzt überall auf der Welt unters Volk, im Papamobil.
Und so wittert und webt es nur noch in gotischen Kathedralen und romanischen Kirchlein, das Heilige der zwanziger Jahre – wenn nicht gerade fünf Busladungen Touristen gekommen sind.

Literatur

H. C. Artmann: *Med ana schwoazzn dintn*, Salzburg, Otto Müller, 1958
Roger Caillois: *Der Mensch und das Heilige*, München, Carl Hanser, 1988
Mircea Eliade: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg, Otto Müller, 1954
René Girard: *Das Ende der Gewalt*, Freiburg, Herder, 1983. – *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich, Benziger, 1987
Friedrich Heiler: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961
Gunnar Heinsohn: »Über den Ursprung von Monotheismus und Judenhaß«, in: Albert Sellner (Hsg.): *Der sogenannte Gott*, Frankfurt am Main, Eichborn, 1988, S. 25-70
Dietmar Kamper – Christoph Wulf (Hsg.): *Das Heilige*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1987
Michel Leiris: *Die eigene und die fremde Kultur*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1977
Rudolf Otto: *Das Heilige*, München, C. H. Beck, 1979

Eva Demski
Käthe oder die versetzten Berge

Sie hatte dreizehn Geschwister, und wenn man sie nach all den Namen fragte, geriet sie nur ganz selten ins Stocken, nur für Bruchteile von Sekunden. Namen wie Maria und Josef, Aurelia und Ägidius. Sie selbst heißt Käthe und lebt in einer mittelgroßen Stadt in Süddeutschland. In der Stadt gibt es viele Kirchen, und die überwiegende Zahl der Einwohner ist katholisch. Käthe kommt nicht aus der Stadt. Das Dorf, in dem sie mit den vielen Geschwistern gelebt hat, ist eine knappe Stunde von der Stadt entfernt. Wenn sie jetzt hinfährt, findet sie nur noch eine Schwester vor, und die ist nicht mehr recht bei Verstand. Immer bringt sie etwas mit ins Dorf. Als noch zwei Schwestern im winzigen Elternhaus lebten, hat sie denen eine Wasserleitung und einen Kanalanschluß bezahlt, damit sie es leichter haben. Das hätte es nicht gebraucht! hätten sie zum Dank gesagt und seien mürrisch gewesen, nicht einmal das elektrische Licht hätten sie haben wollen, denn beim Dunkelwerden gingen sie sowieso schlafen. Wenn man das bedenkt, heutzutage! sagte Käthe, sie erzählte mir von ihrer Gegenwart und ich hörte ihren Geschichten zu wie Sagen aus alter Zeit. Während sie erzählte, schnitt sie das Fleisch für den Hund, rührte die Suppe um, schob die schwarzen Töpfe hin und her. Das einzig Neue in dieser hohen, weiß gekalkten Küche war der Gasherd. Sicherheitshalber stand aber der Kohlenherd noch daneben. Im Winter heizte er den mittelalterlichen Raum auf erträgliche Temperaturen. Wenige Stunden am Tag kam ein Sonnenstreifen in den Hof, auf den das Küchenfenster hinausschaute, und der Hund machte sich lang und rutschte hinter dem Sonnenstreifen her. Es waren viele kleine Hunde in den vielen Jahren, die sie »in Stellung« war – immer in der gleichen. Nur gelernt hatte sie woanders. Mit dreizehn ist sie vom Dorf weggegeben worden. Jedes, das für sich hat sorgen können, hat wegmüssen. Es sind ja so viele gewesen! Aber jedes ist was rechtes geworden, bis auf die, die früh gestorben sind!

Ich will eine Geschichte über den Glauben schreiben, oder über die Gläubigkeit, oder über beides. Aber erst will der Boden beschrieben sein, auf dem das gewachsen ist und einzig wachsen kann, und das braucht Zeit und

Geduld. Zeit, die manchmal als Vergangenheit daherkommt und in Wirklichkeit Gegenwart ist, die Gegenwart anderer Menschen an Orten, die wir nie im Leben sehen werden, obwohl sie nicht weit entfernt sind.
Es gibt noch Häuser in den bayrischen Dörfern, in denen der Fernsehapparat unbekannt ist. Nicht einmal ein Radio wollten sie! sagte Käthe kopfschüttelnd und gerührt. Die alte Küche, die alte Wohnung, in der wir uns immer unterhalten haben, gibt es nicht mehr. Auch ihren »Herrn« nicht mehr. Sie lebt jetzt in einer eigenen kleinen Wohnung mit dem letzten der Hündchen, ein wichtiges Vermächtnis, aber nicht das einzige. Sie hilft noch aus, wenn in einer anderen Familie »Personalnot« ist – ja, so etwas gibt es noch, aber das ist heute nicht das Thema. Ganz ohne Arbeit kann sie nicht sein. Wer immer hat funktionieren müssen, Tag für Tag, seit einer fernen, nie gelebten – oder sehr kurzen – Kindheit, kann nicht gleich stillstehen. Er wird nur langsamer, schwingt gleichsam aus und wendet sich den Erinnerungen zu.
Sie habe so viele Erinnerungen, sagt sie, und ich glaube ihr aufs Wort. Die Reisen, die sie in ihrem Leben gemacht hat, kann ich an einer Hand herzählen. Aber von dieser Art sind ihre Erinnerungen gar nicht, sondern sie hat ihr Leben lang Menschen beobachtet. Die fremden Länder, als die sie manche Menschen empfindet, kamen zu ihr.
Ich hatte immer den Eindruck, daß sie, die ihr Leben mit fröhlichen Atheisten und kaum verkappten Agnostikern verbracht hat, denen ihrerseits nicht glaubte. Irgendwas hat ein jeder, an das er glaubt, sagt sie nachsichtig und wird es schon früher gesagt haben, damals nach dem Krieg, als die großen Feste gefeiert wurden und sie oft aufstehen mußte, weil die Gäste nachts Hunger hatten. Wein und heiße Suppe um Mitternacht und freundliches Lächeln, wenn einer der angeheiterten Gäste sie darum bat, ins Morgengebet aufgenommen zu werden. Daran war nichts Höhnisches, sondern eine unausgesprochene Übereinkunft zwischen der Frommen und dem weniger frommen Genießer – es konnte ja was dran sein, man wollte sich dessen versichern, und Fürsprache ist im pragmatischen Katholizismus südlicher Prägung etwas seit altersher Bekanntes und Benutztes. Ob sie sich nie hat dazusetzen wollen? Im Grund nicht! sagt sie und lacht. Ich weiß, daß sie sich früher im Zimmer nie hingesetzt hat, bis dann Alter, Krankheit und Einsamkeit die Konventionen zwischen ihr und ihrem Dienstherrn auflösten. Sie setzte sich im Zimmer nicht hin, und er sich nicht in ihrer Küche. Sie klopfte an und er auch. Wenn Gäste sie in ihrer Küche besuchten, setzten sie sich auch nicht, höchstens auf die Küchentischkante. Zu manchen – meist weiblichen – Gästen des Hauses war sie von so erlesener Kälte, daß die betreffenden es schnell aufgaben, sich bei ihr lieb Kind zu machen.

Ihre Mißbilligung stand ihr unübersehbar ins Gesicht geschrieben. Merkwürdigerweise hatte sie die eher schrägen Vögel gern, während sie die bigotten kräftig verabscheute. Wenn sie sich samstags spät abends verabschiedete, wurde ihr die Frühmesse mit freundlicher Ironie nahegelegt, auch das Beichten solle sie nicht vergessen. Das könnt Ihnen auch gar nichts schaden! pflegte sie dann zu antworten und kicherte. Wahrscheinlich hätte sie vom Inhalt einer solchen undenkbaren Ohrenbeichte ihres Arbeitgebers ziemlich viel voraussagen können – sie wußte immer alles, sprach aber nicht darüber. Die lange Geschichte dieser Familie war in ihr Herz und in ihr Hirn geschrieben mit allen dunklen und hellen Farben. Nicht jeder hat so viel, an das er sich erinnern mag! hat sie einmal zu mir gesagt. Da hat's bei mir nie gefehlt! und sie läßt mit einer unübersehbaren Befriedigung alle an sich vorüberziehen, die sie geboren werden, aufwachsen, streiten und sich versöhnen sah, deren erste und letzte Lieben sie mitangeschaut hat und deren Trennungen (eine Todsünde) sie in ihr Weltbild hat einfügen müssen. Von Ehebruch und Abtreibung wußte sie genauso wie von Betrug und Lügen, und alles mußte sie unermüdlich hineinstricken in die Gebete für die Familie, die sie so geliebt hat. Es ist ja ihre Familie gewesen, mehr als die vielen Geschwister und Neffen und Nichten, die sie alle zwei, drei Wochen auf dem Land besuchte, huldvoll wie eben die Tante aus der Stadt. Nein, die Familie des Arbeitgebers war die wahre, in die sie hineingewachsen war in fast einem halben Jahrhundert. Jetzt, da nur noch seine Nachkommen leben (auch sie sehr geliebt, aber nicht mehr im Besitz der wahren Familiengeheimnisse, die man nur durchschauen konnte, wenn man unmittelbar an ihrer Entstehung beteiligt war), ist es wahrhaft und ganz ihre Familie geworden, von ihr betrauert und in ihre Fürbitte tagtäglich eingeschlossen. Denn da gibt es einiges, was sie, Käthe, zwar versteht und verzeiht, wo sie sich aber nicht sicher ist, daß es der Allmächtige ebenso bereitwillig tut.
Sie betet für jenen, der sich einen Pfarrer am Grab verbeten hatte und nicht einmal in der tiefsten Krankheit auf die Idee gekommen wäre, einen, an den er nicht glaubte, um Hilfe anzurufen. Für jenen betet sie am meisten, den sie über Jahrzehnte versorgt hat. Mit über achtzig Jahren ist er gestorben, sie ist mittlerweile Ende sechzig. Nie wäre es ihr in den Sinn gekommen, ihm die Versöhnung mit Gott nahezulegen, obwohl sie doch an niemandes Seelenheil leidenschaftlicher interessiert war und ist als an dem dieses Mannes, mit dem sie so viele Jahre verbracht hat. Gott werde ihn zu sich nehmen, hat sie einmal sehr scheu gesagt, ob er nun wolle oder nicht. Schließlich könne man nichts dafür, wenn man nicht glaube. Das kümmere Gott wahrscheinlich gar nicht, sie stelle sich Ihn sowieso klüger vor als die Kirche. Mit den Jahren war Käthe immer kirchenkritischer geworden, direkt aufmüpfig,

und wenn sie darüber sprach, kicherte sie manchmal wie ein erwischtes Kind. Aber sie stand dazu.
An Käthe ist bisher das Alter vorbeigegangen, ohne seine Zeichen an ihr zu hinterlassen. Das ist nur gerecht, denn auch die Jugend sah man ihr nicht an, immer hat sie gearbeitet und steckte in ihren braungrauen Kleidern und praktischen Schürzen und lief auf warmen Filzsohlen herum, auch im Sommer, denn das alte Haus war immer kühl. Ich habe sie schon mit Mitte zwanzig gesehen, aber für mich sah sie immer aus wie jetzt, eine kleine Gestalt, für deren Art in Bayern das Wort »fest« benutzt wird, ein immer wie erstaunt erhobenes, rundes Gesicht mit roten Backen, die großen Augen hinter so dicken Brillengläsern versteckt, daß man die Augenfarbe gar nicht richtig erkennen kann. Blaugrau? Bräunlich? Nur das Aufmerksame in diesen Augen kann hinter noch so dicken Brillengläsern nicht versteckt werden. Ihr Haar war immer in kleine kurze Löckchen gedreht, eine ihrer vielen Nichten ist Friseuse, da geht sie hin, immer am Donnerstag. Zuletzt hatte das Leben genügend Rituale für jeden Tag der Woche, jede Jahreszeit, jedes Fest. Ganz zuletzt aber hat die Krankheit des Herrn W., wie wir ihn nennen wollen, fast alle Rituale und Ordnungen wieder aufgehoben, da half kein Gott. Als das schon einmal hätte passieren können, zwanzig Jahre zuvor und bei ihrer eigenen Krankheit, hat sie es nicht zugelassen. Da mußte alles weitergehen wie immer, die eingelegten Pilze im Sommer, der Rumtopf, der im düsteren Gästezimmer aufbewahrt wurde und dort unter merkwürdigem Schwund litt, das Wild wurde zerteilt und die Suppe gekocht, und als sie dann doch ins Krankenhaus mußte, hatte sie unter ihren Bekannten längst jemanden angelernt, der alles zumindest für kurze Zeit genau so machte wie sie. Der HErr hatte seine Dienerin ganz furchtbar geschlagen, aber sie versuchte, sich nichts anmerken zu lassen, und verkroch sich an den Nachmittagen in ihr Zimmer, das ich nie gesehen habe. Nur die Glasscheiben in der Tür, die mit einem dünnen Gardinchen verhängt waren, kannte ich, und daß es auf einen dunklen Hof hinausging, konnte man auch sehen. Wie sie denn heize? habe ich sie mal in einem eisigen Winter gefragt, als sie mir die Gummiwärmflasche ins Bett legte und nach den Kohlen im unzulänglichen Ofen sah. Es geht schon! antwortete sie. Zu Weihnachten wünschte sie sich eine Heizdecke. Das ist ungefähr fünfzehn Jahre her. Für jemanden wie sie hätten andere Herrschaften längst eine Dreizimmerwohnung mit Fußbodenheizung und Saunabenutzung ausgelobt. Wenn man ihr das sagte, lachte sie und zeigte, daß sie das genau wußte. In der Zeit ihrer Krankheit habe ich sie nicht oft lachen sehen. Wie Hiob fragte sie manchmal zornig, warum es sie getroffen habe. Angst habe sie nicht vor dem Sterben, aber keine Lust dazu, sagte sie damals, und daß

sie hienieden noch viel zu tun habe, denn auf andere könne man sich eben doch nicht so verlassen wie auf sich selbst. Ich bin sicher, daß sie damals nicht mehr oder anders gebetet hat als sonst auch – eher weniger. Gott hatte sie geschlagen und es sich selbst zuzuschreiben, wenn sie ihm zürnte.
Eigentlich ist sie nach dieser Krankheit nie wieder richtig gesund geworden. Man hatte sie mit viel zu hohen Radiumdosen bestrahlt, seither ist ihr Rücken wie von innen heraus verbrannt. Manchmal bilden sich offene Wunden und Schwären. Sie hat sie mir einmal gezeigt, als ich sie ausdrücklich darum gebeten hatte. Aber sie erlaubte nicht, daß ich sie verband. Ich war Gast, Gäste machen sowas nicht. Ich beharrte darauf, daß ich zur Familie gehörte – jedenfalls irgendwie – und daher nicht Gast genannt sein wollte. Da war sie erschrocken, weil sie mich traurig gemacht hatte, aber verbinden durfte ich sie trotzdem nicht. Sie könne das allein, sagte sie. Ich weiß bis heute nicht, wie sie es gemacht hat. Am meisten muß sie unter dem wahnsinnigen Juckreiz gelitten haben, der mit den Strahlenschäden einherging. Warum muß einem sowas passieren? sinnierte sie, und sie meinte wirklich nicht nur sich, sondern überhaupt Menschen, warum muß Menschen das passieren? Man kommt eben nicht hinter alles! sagte sie dann resigniert, aber wenn man alles wüßte und erklären könnte, wäre das ja auch langweilig. Das Geheimnis ihres Gottes schien mir zu sein, daß er nicht langweilig war, ein sich immer verändernder, schweifender Riesengeist, den man nicht begreifen konnte, auf den aber Verlaß war, wenn nicht hier, dann drüben. Daran, nehme ich an, hat sie immer geglaubt. Und auch, daß die Hündchen noch vor den Menschen das Paradies schauen, denn denen ist ja nicht einmal Bosheit oder Falschheit zur Last zu legen, außer dem bißchen Freßgier sind sie vollkommen gut. Auch meinen Katzen, sagt sie, wird der Herr ein passendes Paradies beschaffen, allen Lebewesen, besondern denen, die es hier nicht gut hatten. Und das ist von Mensch und Vieh die Mehrzahl. Auf den Umgang der Neuzeit (und die ist grade mal dreißig Jahre alt) mit der Welt und der Natur reagiert sie ratlos. Wer klug scheint, ist manchmal nicht gescheit! sagt sie. Da hat sie in der langen und gastfreien Geschichte des alten Hauses und der Familie genügend Erfahrungen machen können.
Auf ihr Urteil konnte man sich immer verlassen, was sie nicht verstand, klärte sie hartnäckig. Jetzt sieht sie nicht mehr so viele verschiedene Menschen wie früher, aber sie verfolgt die Lebenswege aufmerksam und freut sich, wenn eine fünfzehn Jahre früher von ihr gefaßte Meinung sich bestätigt. Sie hat nie jemanden vergessen. Sie hat nie jemanden wirklich verurteilt, denn das, meint sie, stehe ihr nicht zu. Aber sie hat schon Mittel und Wege gewußt, die Böcke von den Schafen zu trennen. Eines paßt sich nicht für jeden, sagt sie. Weltliche Macht imponiert ihr, macht sie aber nicht

blind. Einmal in ihrem Leben hat sie eine Pilgerreise nach Rom unternommen, um der höchsten geistlichen Macht ansichtig zu werden. Da war noch Paul VI. Papst, ein Hirte, der kaum liebevolle Gefühle zu erwecken vermochte. Johannes XXIII. war ihr viel lieber, aber den hat sie eben nicht mehr erwischt, so hat sie sich den anderen angeschaut und die einschüchternden Gotteshäuser der großen Stadt Rom. Sie hat alles ganz genau aufgeschrieben, in einer winzigen, regelmäßigen Schrift und in einem schönen, altmodischen Deutsch. Daß ich's mir kopiere, hat sie nicht erlaubt. Das sei nur für die Mitreisenden gewesen, zum Erinnern. Aber sie ist damals sehr gelobt worden für die Genauigkeit ihrer Beobachtungen. Wenn sie davon und von Rom erzählte, wurde sie dunkelrot vor Eifer im Gesicht und sprach fast hochdeutsch. Ich erinnere mich, daß mir bei ihrer Reisebeschreibung auffiel, wie wenig Pracht und Herrlichkeit sie beeindruckten. Davon gibt es auch genug in den Kirchen ihrer Heimatstadt, und so mag es ein Gewöhnungseffekt sein – aber ich glaube, daß sie immer wußte, was im Leben wirklich wichtig ist. Ein Papst, meinte sie, wüßte das sicher auch – der ganze Bombast sei nur für die Touristen wirklich wichtig und für die armen Leute.

Der Glauben hat viele Geheimnisse, und wir haben uns angewöhnt, ihn in eine Wolke von Scham, Diskretion und Verlegenheit einzuhüllen. Die Gretchenfrage wird nicht mehr gestellt, und es läßt sich in einer scheinbar aufgeklärten, säkularisierten Welt nicht leicht ein peinlicheres Gesprächsthema denken. Jedwede sexuelle Gewohnheit oder kriminelle Steuer- oder Berufspraxis lassen sich in Gesellschaft behaglicher und offener erörtern als der Glauben – der wirkliche, religiöse Glauben und nicht seine kunstgewerblichen Abbilder wie Sekten, Mondanbetereien oder Tarotspiele. Man stelle sich vor, zu fragen: Glaubst du an Gott? Betest du? Glaubst du an ein Leben nach dem Tode? Ich habe diese Fragen auch nicht an Käthe gerichtet, weil sie nicht notwendig waren. Sie hätte sie alle drei ungeduldig, aber höflich bejaht und sie völlig überflüssig gefunden. Ich glaube, daß sie der festen Überzeugung ist, jeder müßte diese drei Fragen bejahen, wenn er nur genau genug nachdächte. Da viele sich dessen nicht inne sind, wird der HErr sich ihnen auf andere Weise offenbaren, schließlich gibt es dafür ja das Jenseits. Käthe scheint manchmal der Meinung zu sein, daß nicht jeder ein Jenseits braucht. Wer hienieden glücklich und mit sich selbst im reinen gelebt hat, muß eigentlich keins haben. Nur die, die Unrecht begangen oder erlitten haben, brauchen es. Im Gespräch aber begibt sie sich nicht auf derartiges theologisches Glatteis. Die Theologie erscheint ihr, nachdem sie einiges gelesen und erfragt hat, als eine merkwürdig hilflose Wissenschaft. Bei der Klärung schwieriger Fragen ist sie nicht zu gebrauchen, und dem

Leben wendet sie sich nur verkrampft zu. So sieht Käthe sich mit der Frage, was Sünden sind und wie man sie bewertet, wenn sehr geliebte Menschen sie begehen, ganz allein. Aber ihre Entfernung zu Gott ist so beruhigend groß, daß von Seiner Warte aus verschwimmen muß, was uns hier herunten wichtig oder unwichtig, groß oder klein erscheint. Aus dieser Entfernung von Gott kommt ihr großes, sanftes, unerschütterliches Selbstbewußtsein. Kein Kaiser ist wichtiger oder unwichtiger als sie. Die Schüsseln mit wunderbarem Essen auf den Tisch zu stellen, an dem früher oft Dutzende Menschen saßen und dann immer weniger, bis sie zum Schluß nur noch Suppe in kleinen Tassen ihrem anbefohlenen, todkranken Herrn W. servierte – sie weiß, daß das genauso wichtig ist wie Brücken zu bauen oder Gesetze zu erlassen. Aber wenn man ihr sagt, man fände, daß ihre Arbeit die wichtigste überhaupt sei, wird sie ärgerlich. Alles ist für sie nebeneinander. Deshalb hat sie auch nie verstanden, wenn ich sie auf ihr Ausgebeutetsein, die Ungerechtigkeit im allgemeinen oder die Notwendigkeit einer Revolution ansprach. (Ich habe das vor zwanzig Jahren getan, sie war ein wenig besorgt über den Weg, den ich vielleicht nehmen würde, sagte mir aber, was sie selbst betreffe, müsse das, was sie tue, schließlich getan werden, und für allfällige Gehaltserhöhungen wisse sie zu sorgen!)
Natürlich ist das Leben der Käthe A. ein ganz anachronistisches Leben. Zerstreuung spielt in diesem Leben keine Rolle, und die Ruhe, die das Alter mit sich bringt – ein gut versorgtes, aufgehobenes Alter –, nutzt sie für ihre Erinnerungen und die Begegnung mit anderen Menschen. Sie geht nie ins Kino, nie ins Theater, nie ins Konzert, obwohl sie das alles achtet und Musik sogar liebt. Eine Betschwester werde sie aber nicht in der Rente, hat sie mir zu verstehen gegeben, und ich kann sie mir nicht tagtäglich in der Frühmette vorstellen. Genausowenig paßt sie zur Schwärze jener alter Frauen, die jeden Tag so beginnen und einmal in der Woche beichten. Ich frag mich bloß, was! sagt Käthe.
Sie hat nie einen Mann gehabt, keinen Freund, keine Liebesgeschichte. Ich habe sie direkt gefragt, und sie hat unverkrampft und ohne Verlegenheit geantwortet, nur lachen hat sie immer wieder müssen über mein Erstaunen. Keiner? Nein, keiner. Ob sie eine unüberwindliche Abneigung gehabt hätte? Überhaupt nicht. Ob es mit dem Glauben zu tun gehabt hätte? Wieso? sagt sie. Ich bin doch keine Nonne. Eine ihrer Schwestern war Klosterfrau, das sei aber nichts für sie, so ein eingesperrtes Leben! Sie macht mich freundlich darauf aufmerksam, daß, als sie jung war, die Männer im Krieg gewesen und viele davon nicht mehr heimgekommen seien. Ich hab auch kein Geld gehabt! sagt sie sachlich und ohne sich drüber zu erregen, eine Mitgift ist hierzulande, auch im Jahre 88, immer noch wichtig und gern

gesehen. Sicher hat sie irgendwo in ihrem Zimmer jahrelang einen Koffer mit unbenutzter Wäsche aufbewahrt, Eßgeschirr, Handtücher und Kissen gesammelt. Jetzt, da sie ihre eigene Wohnung hat, kommt ihr das alles zugute, eine Aussteuer fürs Alter. Ob denn wirklich, auch später, nach dem Krieg, niemand sie hätte heiraten wollen? Ach, da hätte es schon welche gegeben, sagt sie voll Würde, aber denen hätte sie nicht über den Weg getraut. Keiner dabei, um dessentwillen sie Herrn W. hätte verlassen wollen? Eigentlich nicht, sagt sie, aber nicht nur ihn, sondern den Sohn und die Enkel, die Freunde und Verwandten; jenes ganze, noch immer eindrucksvolle Rudiment einer ehemals großen Familie gab sie nicht frei. Sie wollte auch gar nicht. Plötzlich nur für einen kochen, dem ein Schweinsbraten am Sonntag schon das Höchste wäre? Im Haus W. führte sie ein Buch, in dem sie die Menüfolgen aller Essenseinladungen verzeichnet hatte, damit sie sich bei den gleichen Leuten nicht wiederholte. Niemand hatte ihr das gesagt, sie machte es aus beruflichem Ehrgeiz. Ihre Ausflüge in die Natur hatten immer einen ganz praktischen Sinn, nicht eine besonders schöne Aussicht, sondern eine besonders schöne Steinpilzstelle oder ein üppiger Himbeerschlag war das Geschenk Gottes an seine aufmerksamen Kinder.

Es war eine wirkliche Tragödie für sie, daß jener Mensch, für den sie sich am liebsten anstrengte und dessen seltene Lobsprüche ihr wichtiger waren als jeder päpstliche Segen, in seinen letzten Lebensjahren kaum mehr essen mochte und konnte. All ihr Erfindungsreichtum, ihre Freude am Sorgen lagen brach, aber sie übernahm klaglos die ganze Pflege, die nun notwendig wurde, es nutzte ja nichts, zu hadern oder zu fragen. Sie hat das auch ganz allein geschafft, ihr Auftrag war, zu verhindern, daß Herr W. ins Krankenhaus mußte, vor dem er einen Abscheu hatte. Näher als in seiner großen letzten Krankheit ist sie ihm nie gekommen, und das hat sie als Gottesgeschenk genommen, aber als ein zwieschneidiges, wie es ja Seine Geschenke oft an sich haben. Ihre eigene Krankheit hat sie vollständig vergessen.

Wenn eines den rechten Glauben hat, muß es auch jenen Korintherbrief hinnehmen mit der eindeutigen Reihenfolge, die schon viele ebenso erstaunt wie getröstet hat: Es bleiben aber drei Dinge: Glaube, Hoffnung, Liebe. Aber die Liebe ist die Größte unter ihnen. So soll dies eine Geschichte sein über die Liebe, die der Glaube selbst als allem überlegen erkennt. Wenn ich Käthe fragte, ob die Liebe in ihrem Leben das wichtigste gewesen ist, wird sie heute wahrscheinlich, nach einem erstaunten Nachdenken, bejahen. Sie preßt bei solchen Fragen immer die Hände ganz fest im Schoß zusammen, als wollte sie etwas festhalten. An Liebe fehlt es ihr nicht und hat es ihr nie gefehlt. Und das Jenseits wird ein bißchen aussehen wie das alte Haus. Aber keiner wird mehr darin sterben.

Ist es der Blick eines Spielverderbers, der den schicken Neuigkeiten griesgrämig unter die Röcke schaut?

Fragte man Karl Markus Michel, welche Rolle die Intellektuellen in unserer Gesellschaft spielen, könnte die Antwort etwa folgendermaßen lauten: Unerfreulich ist, wie sehr die Intellektuellen ihren Einfluß überschätzen; erfreulich ist jedoch, daß gerade diejenigen, die wirklich Macht haben, das gleiche tun.
Eine solche, für deutsche Verhältnisse vielleicht allzu »freischwebende« Haltung hatte jahrelang keine Konjunktur: Da wollte die Intelligenz keine neuen Erkenntnisse, sondern Zusammenhänge, in die man sich »einbringen« konnte, um Partei zu ergreifen – geschweige denn wollte sie das vielbeschworene Wächteramt der Intellektuellen wahrnehmen.

Das hat sich allem Anschein nach geändert. Michels Aufsätze in der Zeit und im F.A.Z.-Magazin, im Kursbuch und in Transatlantik haben ungewöhnlich große Resonanz. Da ist geradezu – horribile dictu – eine Lesergemeinde entstanden, die ein Vergnügen hat an seinem Witz, an seiner Brillanz, seiner Frech-

athenäum
Für eine Kultur der Nachdenklichkeit

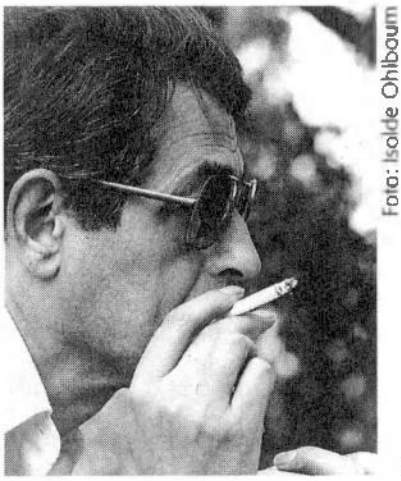


Foto: Isolde Ohlbaum

heit, seiner Gebildetheit, seinen Einfällen, seinen Seitenhieben, seinen Lieblingsideen. In »Von Eulen, Engeln und Sirenen« sind Glanzstücke der letzten Jahre ausgewählt, wobei sich der Eindruck einstellt, daß Karl Markus Michel selber Spaß daran hat, seinem Publikum vorzuführen, was »alles drin« ist.

Inhalt:
Zur intimen Politik: Das Duell von Kiel · Plädoyer für die Lüge · Kopf oder Zahl · Eulen in der Götterdämmerung · Im Bauch des Wals · Die Rückkehr zur Fassade.
Zur praktischen Religion: Die Pest in der Stadt · Das Altern der Unsterblichkeit · Grüße aus dem Jenseits · Vom Leib der Engel · Sechstagewerk und Vierzigtagewerk · Die Tugend der Sünde · Bis daß der Tod …
Zur ordinären Ästhetik: Über den Schmerz · Schön sinnlich · Der Butzen vom Apfel des Paris · Abschied von der Moderne? · Die Stunde der Sirenen · Lob der Fälschung …

Der Autor:
Karl Markus Michel, Jahrgang 1929, ist Herausgeber des Kursbuch und lebt als freier Schriftsteller in Berlin.

Von Eulen, Engeln und Sirenen
1988. 594 Seiten
geb. mit Schutzumschlag
DM 48,–
ISBN 3-61o-o85o8-8

Erhältlich bei Ihrem Buchhändler, durch Ihren Buchhändler oder durch den Athenäum Verlag, der dann die Lieferung bei einer Bestellung ohne Angabe einer Buchhandlung über eine solche in Ihrer Nähe veranlassen wird.

athenäum · Savignystr. 53 · D-6ooo Frankfurt am Main 1

Otto Kallscheuer
Prophete rechts, Prophete links
Die Wiederkehr der politischen Theologie

1.

Er stammte selbst nicht aus der Heiligen Stadt, sondern aus einer der nördlichen Kirchenprovinzen. Sollte er deshalb sein Leben lang so sehr am *Lateinischen* hängen? Immerhin war er – aus katholischer Familie stammend – schon in jungen Jahren in Rom erzogen und in *scriptura et traditione* unterwiesen worden. Einige seiner Kritiker waren allerdings der Meinung, daß sich seine autoritär-asketische Grundhaltung eher dem Kulturschock in den Kolonien verdanke, wo er vor dem Gemisch und Gewirr von Völkern, Kulturen und Teppichhändlern in die Wüste geradezu geflüchtet war. Sicher, auch er hatte am Konzil teilgenommen. Doch pflegte er schon damals lieber Verbindungen zu traditionalistischen Kreisen, die seit über hundert Jahren bereits gegen die Toleranz eines theologischen »Liberalismus« wetterten: Dessen Vernunftreligion machte auch vor dem höchsten Wesen nicht halt, sondern forderte im Gegensatz zur Abschottung der Katholiken vor der Welt eine rationale »Öffnung« des theologischen Diskurses gegenüber der real existierenden Vielfalt von Bekenntnissen.

Viel wichtiger als solch kosmopolitisches Geschwätz in den Metropolen ist ihm jedenfalls (vielleicht weil er, wie gesagt, kein gebürtiger Römer ist) die Pflege der *lateinischen* Gestalt der christlichen Verkündigung, der er sein Lebenswerk widmet. Seine Fans findet er darum auch überwiegend im reaktionären Hochadel. Vor allem Damen der besseren Gesellschaft sind in einer Zeit von Laxismus, *dolce vita* und Sittenverfall der westlichen Welt heilfroh, einen geistlichen Guru gefunden zu haben, der ihnen mit ekklesialer Würde bestätigt, daß die gute alte Zeit von Anstand und Askese immer noch das Rechte sei.

Jetzt kommen ihm seine *connections* zugute. Er hat sich nämlich nicht nur unter seinen traditionalistischen Freunden isoliert (wie viele autoritäre Persönlichkeiten ist er von leicht erregbarem Temperament, was ihn unberechenbar macht, aber auch zu taktischen Fehlern verleitet), sondern ist unter dem neuen Papst, der auf das Kirchenlatein weniger Wert legt, auch bei der Kurie in Ungnade gefallen. Verbiestert zieht er sich daher mit einigen Getreuen in ein »Seminar« in abgeschiedener Gegend zurück (das ohne be-

tuchte Mäzene und einflußreiche Gönner gar nicht zu finanzieren gewesen wäre). Eine Schwester im Geiste mobilisiert derweil in den Frauenorden die »aristokratische« Gegenreform ...

Nun, haben Sie ihn wiedererkannt? Falsch geraten! Nein, nicht vom »Schismatiker« Marcel Lefebvre war die Rede: der schon seit seiner Studienzeit am Französischen Kolleg in Rom als »steingewordene katholische Lehre« galt; der dann als Missionar der »Väter vom Heiligen Geist« bis 1947 in Gabun wirkte; der danach Apostolischer Delegat für Französisch Afrika und später erster Erzbischof von Dakar (Senegal) wurde (und es wohl nie ganz verwunden hat, daß der Papst ihn zugunsten eines farbigen Priesters ablöste); der dann die traditionalistische »Priesterbruderschaft vom Heiligen Pius X.« gegen das mit dem II. Vatikanischen Konzil eingeleitete *aggiornamento* der katholischen Kirche gründete und von seinem »Seminar« im schweizerischen Ecône aus so lange gegen »Modernismus, Protestantismus, Liberalismus, Irrtümer der Freimaurerei« in der postkonziliarischen Kirche wetterte, bis ihn Pius VI. genervt schließlich 1976 *a divinis* (von der Ausübung seiner Priesterfunktionen) suspendierte.

Unser Mann, der Heilige Hieronymus (345-419/20 *post Christum natum*) stammte aus einer katholischen Familie in Stridon an der Grenze zwischen den römischen Provinzen Dalmatien und Pannonien, wurde aber in jungen Jahren in Rom klassisch erzogen. Sein Entschluß zur christlichen Askese reifte nach Ausbildung und Taufe in Rom bei einem Aufenthalt in Trier und dann auf einer Pilgerreise ins Heilige Land. Allerdings erkrankte er in Antiochia und zog sich dann für drei Jahre als Eremit in die syrische Wüste zurück. Seine Kirchenkarriere machte er unter der Obhut des Bischofs Paulinus von Antiochia, den er 381 auch zum Konzil (nach Konstantinopel) und dann weiter nach Rom begleitete, wo er alsbald zum Sekretär des Papstes Damasus wurde. In dessen Auftrag verfaßte er die später als *Vulgata* bekannte lateinische Bibelübersetzung.

Über seinen Studienfreund Rufinus war Hieronymus mit der bereits ein Jahrhundert alten Schule des alexandriner Theologen und Exegeten Origines in Verbindung gekommen, der wir die erste christliche Auseinandersetzung mit der Aufklärung verdanken: In seiner Schrift *Gegen Celsus* schlägt sich Origines mit der platonischen Vernunft-Theologie des Celsus herum, der aus spätantiker Weisheitstradition heraus den (historisch ja noch recht jungen) christlichen Fundis eine geradezu »postmoderne« religiöse Toleranz entgegengesetzt und sich gegen die christliche »Geheimbündelei« und ihren Ersatz rationaler Prüfung religiöser Einstellungen und Kulte durch *pistis*, den bloßen Glauben, also eine sehr niedrige Erkenntnisstufe, ausgesprochen hatte.

Zugegeben, der Vergleich der Origenianer mit den heutigen Traditionalisten ist schon etwas ungerecht: Die Methode der allegorischen Bibelexegese des von der *una Sancta* als Häretiker verdammten Origines, die die große alexandrinische Tradition hellenistisch-jüdischer Religionsphilosophie eines Philo fortsetzte, hatte gegenüber den »christologischen« Neuerungen im Katholizismus (wie der Trinitätslehre und dem Dogma von der gottmenschlichen Doppelnatur), dessen dogmatische Streitereien dann mehrere Konzile lahmlegten, durchaus Vorteile. Aber wie dem auch sei – Zankhahn Hieronymus jedenfalls überwarf sich bald mit Rufinus und den Anhängern des Origines und blieb wohlweislich auf Seiten der Orthodoxie (sonst wäre er schließlich heute kein Kirchenlehrer!). Nach demTode des Damasus aber geriet er gleichfalls mit der Kurie über Kreuz. Böse Zungen behaupteten ja, daß er selber gerne Stellvertreter Christi geworden wäre. Da traf es sich gut, daß aus dem Kreise seiner adligen Fans, die seinem asketischen Club in Rom angehörten, die reiche Witwe Paula ihm ein eigenes Studienzentrum samt Bibliothek und Seminar finanzieren konnte, das sie nebst einigen Frauenklöstern in Bethlehem gründete. Hierhin zog sich der verbiesterte Hieronymus zurück. Er wußte: *Extra ecclesiam nulla salus.* Kirchengeschichtlich gesehen war es geschickter, sich ins Heilige Land abzusetzen, sich zurückzulehnen und abzuwarten: Über die Jahrhunderte würden seine Ideen in der Kirche, der Braut Jesu Christi, schon ihre Früchte tragen. *Quod erat demonstrandum.*

2.

Warum nun war Marcel Lefebvre in seinem Schweizer »Bethlehem« Ecône zu einer solchen katholischen Gelassenheit nicht in der Lage? So schlecht – bei Lichte betrachtet – schien doch seine Sache gar nicht mehr zu stehen wie zu Pauls VI. Zeiten. Natürlich konnte er nicht erwarten, daß die mit Johannes Paul II. allenthalben in Klerus und Gottesvolk spürbare »Wende« in Rom gleich seine Suspendierung *a divinis* zurücknehmen würde. Aber seine Lobby wuchs. Er selbst konnte (kirchenrechtlich gültig) pro Jahr seine zwei bis drei Dutzend Neupriester weihen, vor allem aus den Ländern des lateinischen Europa. Die lateinische Messe war – wenn auch nicht mit allen tridentinischen Extravaganzen – wieder erlaubt worden, und die römische Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger zeigte gegenüber dem renitenten Franzosen ein Maximum kurialer Milde. Hatte nicht Johannes Paul II. das Tragen der unter den jesuitischen Modernisten so verpönten priesterlichen Soutane wieder obligatorisch gemacht? War es Mutter Marie-Christine – Lefebvres leiblicher Schwester und Schwester im Geiste – nicht 1985 bereits gelungen, die in Kirchenkreisen »aristokratisch« genannte

Fraktion im Karmeliterorden zu organisieren – immerhin dem größten kontemplativen Frauenorden der katholischen Kirche! – und die aus dem Geist der »Öffnung« des Vaticanum II entspringende Ordensreform zu sabotieren? Die 50 »aristokratischen« Klöster der unbeschuhten Karmelitinnen hatten nämlich hinter dem Rücken der Ordensmehrheit (300 Klöster) und sogar des eigenen Ordensgenerals ihre Beschwerden bei der Kongregation für Ordensfragen zu Gehör gebracht ... und die Kurie tat natürlich nichts lieber, als die Unterschrift unter das neue Ordensstatut prompt zu verweigern. »Ich kann mir denken«, mußte der Ordensgeneral seinen untergebenen Karmelitinnen mitteilen, »daß in vielen von euch der Schmerz groß ist und die Versuchungen schwer werden.« Anfang 1988 schließlich betrieb die Lefebvre-Schwester, eine der Drahtzieherinnen der »aristokratischen« Nonnen, ebenfalls in der Schweiz (wo man für Fränkli alles haben kann) die Gründung neuer Klöster – natürlich ohne jede Genehmigung des zuständigen Bischofs.

Wieso also hat Lefebvre überzogen? Er wußte ja, daß eine Weihe von Bischöfen »ohne apostolisches Mandat« (also ohne päpstlichen Auftrag) laut Canon 1382 des Kirchenrechts ein »schismatischer Akt« ist und damit eine »automatische« Exkommunikation *latae sententiae* nach sich zieht.

Die Antwort ist einfach. Lefebvre weiß, daß die Zeit – der *procursus* der *civitas Dei* in der säkularen Welt – eben nicht für ihn arbeitet: Damit ist nicht nur der biologische Verschleiß des Leibes und der Altersstarrsinn der unsterblichen Seele des 81jährigen Traditionalistenbischofs gemeint. Der Vatikan denke wohl: »vielleicht stirbt er bald«, vertraute er schon zu seinem 75. Geburtstag seinem bundesdeutschen publizistischen Herold Rudolf Krämer-Badoni an (seines Zeichens Träger des Konrad-Adenauer-Preises der für die Organisation der nationalkonservativen Grauzone zwischen Union und Rechtsradikalismus einschlägigen »Deutschland-Stiftung e.V.«), der ab und an in der ansonsten kirchentreuen *Welt* den unbeugsamen Fels der schweizer Glaubensfestung feiern darf. Sicher, das Trauma, die Traditionalistengemeinde ohne kirchenrechtsgültigen Bischof zu hinterlassen, war schon seit Jahren zur beständigen Versuchung Lefebvres geworden.

Das Spektakel am 30. Juni 1988 im wallisischen Ecône, als der greise Lefebvre vier Mittdreißiger aus der »Bruderschaft vom Heiligen Pius X.« zu Bischöfen weihte (den französischen, argentinischen und amerikanischen Seminarleiter und – natürlich ein Schweizer – den Finanzchef der Priesterbruderschaft), hatte aber auch andere historische Qualitäten. Die gesamte telekommunikativ vernetzte Christenheit konnte das Ereignis am Bildschirm mitverfolgen: Da saßen in den vorderen Reihen des Festzelts, zu Orgel- und Trompetenklängen versammelt, die Reste der klerikalen Kon-

terrevolution Frankreichs: Die aristokratischen Karmeliten der Mutter Marie-Christine hatten Sonderurlaub bekommen, die renitenten Benediktiner aus der Vaucluse und die Dominikaner aus Avrillé, die Kapuziner aus der (weiland französischen) Elfenbeinküste hatten Opfer und Mühen nicht gescheut, Familien der südfranzösischen Landaristokratie waren zugegen, aber nur ein katholischer Pfarrer aus dem Wallis. Von der großen, heiligen Wut der theokratischen Konterrevolution des 19. Jahrhunderts, vom Kampfesruf eines Joseph de Maistre: »Christus befiehlt, er ist der Herrscher, er hat gesiegt«, ist nur noch die Farce übriggeblieben: Kirchenlatein und bunte Bilder für die Regenbogenpresse. Selbst Bernard Antony, Europaabgeordneter der »Nationalen Front« Le Pens und intimer Sympathisant der Traditionalisten, vermochte der schismatischen Konsequenz nicht mehr zu folgen und blieb der Zeremonie in Ecône fern: *Fidelité et résistance* ist seine Parole, Treue zur Kirche und Widerstand gegen die Modernisierer.
Auch wenn Lefebvres Traditionalisten ihre Anhänger in anderen Ländern haben – allen voran natürlich unter Donoso Cortes' Nachfahren im ja inzwischen leider ebenfalls demokratischen Spanien –, so ist doch die im Ecôner Exil zelebrierte Suche nach der verlorenen alten Kirche ein durch und durch französisches Phänomen: der letzte Versuch einer »France profonde«, Revanche für die Revolution zu nehmen.
Die Revolution, um deren »satanischen Charakter« de Maistre noch wußte, sollte wenigstens in der Kirche, der *societas perfecta*, nicht siegen! Doch schon in der Mission in Französisch Afrika ging mit der Entkolonialisierung die erste Runde der Revanche verloren, und auch »Algérie française« ist längst nicht mehr. Wenn nun mit dem Vaticanum II – wie Lefebvre dem *Deutschland-Magazin* verkündete – durch »den sogenannten ökumenischen Gedanken die Liberalen, die Protestanten, die Linken, die Marxisten, die Freimaurer wie ein trojanisches Pferd ins Innere der katholischen Kirche eindringen«, dann verliert die Kirche ihre *raison d'être*: die aufgeschobene Restauration des Alten Regimes zu verkörpern. Im Weltmaßstab darf mit dem Kommunismus – als dem historischen Erben des Jakobinismus – keinerlei, nicht einmal diplomatischer Verkehr getrieben werden (wie ihn Kardinalstaatssekretär Casarolis neue Ostpolitik seit Jahren mit Erfolg praktiziert); denn ein solcher »historischer Kompromiß zwischen Wahrheit und Lüge« ist nichts anderes als eine »ehebrecherische Verbindung«. Wenn aber dereinst der Kreuzzug gegen 1789 nicht mehr stattfinden kann, wozu dann noch katholische Einheit?

»Hat Jeanne d'Arc die Gewaltlosigkeit gepredigt? Wenn sie es getan hätte, wären die Engländer noch in Frankreich. In Portugal führte die Gewaltlosigkeit des Klerus dazu, daß die Kommunisten, anstatt ins Meer geworfen zu werden, jetzt dank der sozialistischen Hilfe das

verlorene Gebiet zurückgewinnen können.« (Lefebvre im Januar 1977 zum *Deutschland-Magazin*)

In Frankreich war es denn auch, im Vorjahr des »Bicentenaire« von 1789, wo die katholische Kirche ihre effektivste Waffe gegen die Lefebvre-Anhänger einsetzte: Kardinal Jean-Marie Aaron Lustiger, Erzbischof von Paris, ordnete gleich nach dem Bekanntwerden des Ecôner Schismas ein großes feierliches Hochamt mit lateinischem Ritus in der Kathedrale Notre-Dame an. Sie wurde ein riesiger Medienerfolg und versetzte das verbitterte Häuflein der Abtrünnigen in der Traditionalistenkirche am anderen Seineufer in arge Gewissensnöte, was alsbald interne Querelen auslöste: *Das* – die lateinische Messe – könnt ihr bei der Alleinseligmachenden auch haben; *deswegen* braucht ihr hier wahrlich keine schlechte Kopie des Donatistenschismas aufzuziehen. Denkt an St. Augustin! Im übrigen: *extra ecclesiam* ...

3.

Nichts jedoch wäre falscher als die eilfertige Schlußfolgerung, die die »progressiven Katholiken« der »Kirche von unten« in Frankreich und anderswo aus derartigen Manövern klassischer Diversionstaktik von Kurie und (in diesem Falle französischem) Episkopat sogleich gezogen haben: Die lateinische Messe bei Unserer Lieben Frau von Paris, also das Buhlen um die Seelen der Anhänger des Schismatikers, sei der x-te Beleg dafür, daß unter dem »reaktionären Papst« Wojtyla nunmehr die gesamte Kirche auf den Weg einer »Retraditionalisierung« getrimmt werden solle. Verständlich ist dieser Verdacht der »Likakis« (wie Heinrich Bölls *Clown* die Linkskatholiken nannte) gewiß. Hier spielt bei den Anhängern der deutschen »politischen« Theologie (Johann Baptist Metz), der möchtegern-»ökumenischen« Theologie (Hans Küng), der lateinamerikanischen »Befreiungstheologie« (Gustavo Gutiérrez *et alii*) das Ressentiment oder neudeutsch: die eigene »Betroffenheit« mit hinein. Müssen sie doch an die auf recht unchristliche Weise ungleich strengeren Maßstäbe kurialer Konzilianz denken, die weiland ein Küng, ein Edward Schillebeeckx, ein Leonardo Boff erfahren durften – Mitbrüder, die schließlich nie die Absicht hatten, das symbolische Kapital der Kircheneinheit aufzugeben; während Papst und Ratzinger den Traditionalisten offenbar regelrecht nachgelaufen sind ... Solche Erfahrungen müssen einfach schmerzen und – mit Verlaub – die Urteilskraft trüben.

Küngs Wunden in allen Ehren – aber polnischer Papst und römische Kurie denken nicht im Traum daran, auf den *status quo ante* 1789 zurückzukehren. Dies umso weniger, als Johannes Paul II. wie kein anderer Pontifex

Maximus die Erklärung der Menschenrechte als die beste – eben weil universalistische – propagandistische Waffe in der Auseinandersetzung mit den beiden »strukturell sündigen« Gesellschaftsmodellen der Moderne, dem liberalistischen Kapitalismus des Westens und dem kollektivistischen Kommunismus des Ostens, entdeckt und erst in diesem Jahr erneut mit einem Rundschreiben *ex cathedra* stark gemacht hat: *Sollicitudo rei socialis*.
Die Begründung für den Primat der Menschenrechte, den Vorrang für die Armen, das ethische Gebot der Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen klingt beim Papst natürlich etwas anders als die säkular gewohnte – aber das kennen wir nun schon von der letzten Sozialenzyklika *Laborem exercens* (1981). Damals gelangte der Papst mit einer seltsamen Mischung aus schöpfungstheologischem »Willen zur Macht« (»Macht euch die Erde untertan«) und thomistischem Naturrecht zur Weihe des Vorrangs der (lebendigen, Gebrauchswert schaffenden) Arbeit vor dem Kapital. Diese These wäre zwanzig Jahre zuvor den mittlerweile arg dezimierten Scharen von Arbeiterpriestern oder gläubigen Gewerkschaftern wahrlich wie ein *Lumen gentium* erschienen, während sie in den Achtzigern eher als Gesundbeten der schon längst obsoleten Arbeitsgesellschaft erscheinen mußte.
Es ist ein Schicksal des kirchlichen Lehramtes, ewig zu spät zu kommen, das teilt die Taube des Heiligen Geistes mit der Eule der göttlichen Jungfrau: Schon für die Anerkennung der Demokratie brauchte Rom über ein Jahrhundert. Die »laboristische« (Nell-Breuning) Sozialenzyklika kam dann wieder ein Jahrhundert zu spät beim Marxschen Arbeitsbegriff an und teilte dessen Mangel an Differenzierung zwischen heteronomer und autonomer Arbeit, zwischen Produktion und Interaktion, machte somit die Theologie zur »Magd des Fortschrittsglaubens« (Cacciari).
Nun denn, inzwischen – zum zwanzigsten Jahrestag von *Populorum progressio* – hat der Papst auch den Fortschrittsglauben abgelegt und nicht nur die Menschenrechte, sondern auch die Ökologie theologisch entdeckt, was im Kreise der politisch federführenden Ultramontanen in der BRD nicht wenig Verwirrung auslöste. Der sich für geistig-moralische Führung des liberal-konservativen Lagers zuständig haltende »Walberberger« Pater Basilius Streithofen O. P. reagierte sauer und machte seinem Namen wieder einmal alle Ehre – allerdings in ungewohnte Richtung: Diesmal biß er den Heiligen Vater in die Waden. Und natürlich mußten sich in München die eilfertigen bayrischen Theologen Wilhelm Korff und Alois Baumgartner sehr beeilen, in ihrem Kommentar zur jüngsten und im katholischen Stammland Italien von der Linken geradezu stürmisch gefeierten Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* nachdrücklich vor »voreiligen Schlußfolgerungen« zu warnen: So – im Sinne einer »Äquidistanz« der Kirche gegen-

über den Gesellschaftssystemen des freiheitlich-abendländischen Westens und des kollektivistischen Ostens – sei es vom Papst denn doch nicht gemeint gewesen!
Pustekuchen. Natürlich war es so gemeint. (Außer kommunistischen Zentralkomitees gibt es wohl keine Institution, die ihre Worte so sorgsam abwägt, bevor deren Verkündigung erfolgt, wie die Kurie und ihr Chef.) Ein berufener Interpret, der Philosoph Augusto Del Noce – und damit die große alte Figur des katholischen Integrismus in Italien – verkündete unlängst auf einem *teach-in* der militanten papistischen Massenbewegung *Comunione e Liberazione* in der römischen Uni:

»In den fünfziger Jahren tendierte der (geistig-moralische) Kampf auf Weltebene dahin, sich als Kampf zwischen der christlichen Zivilisation des Westens und dem atheistischen Kommunismus abzuzeichnen; und damals ordnete sich die Bourgeoisie der Idee einer christlich-abendländischen Zivilisation unter. In den folgenden Jahren aber schwächte sich die Vorstellung der kommunistischen Bedrohung ab, und wir mußten erleben, daß der bürgerliche Geist in neuen Formen auftauchte, die sich von denen der Vergangenheit unterschieden. Denn früher wollte die Bourgeoisie – wenngleich in ihrem Sinne, indem sie sie von der übernatürlichen Wahrheit abtrennte – die moralischen Werte der Christenheit retten. Heute dagegen hat die neue Bourgeoisie ganz auf die christlichen Werte verzichtet und sie durch neue ersetzt.
Der Kampf zwischen der christlichen Zivilisation und dem atheistischen Kommunismus wurde so in den weitesten Kreisen durch einen Kampf ersetzt, der nunmehr innerhalb des Materialismus stattfindet: zwischen dem individualistischen und dem kollektivistischen Materialismus. Der Kampf zwischen Westen und Osten hat diese neue Bedeutung angenommen. Und was nun diesen Gegensatz angeht, so scheint die Enzyklika gar stärker noch die Kritik am westlichen Materialismus zu betonen.«

Daß auch Del Noce, wie »alle Kritiker der Elche«, in den Fünfzigern selber marxistischer Existentialist war, versteht sich von selbst. Doch dies nur am Rande. Jedenfalls ist die neue, unter Wojtyla bzw. Ratzinger geübte kuriale Inkonzilianz gegenüber den Heilsbotschaften der Welt nicht einfach im präkonziliaren Sinne re-aktionär. Gut – man könnte Wojtylas Faible für die Heilige Gottesmutter in Tschenstochau *and everywhere* vielleicht als allzu traditionalistisch abtun. (Aber hat nicht gerade ein linker Psychoanalytiker, Alfred Lorenzer, dem zweiten vatikanischen »Konzil der Buchhalter« ebenfalls eine Verachtung der Volksseele vorgeworfen, wie sie gerade in Marienmythen und -kulten zum Ausdruck komme?) Und zugegebenermaßen ist des Papstes eigene theologische Kultur eher bescheiden: Trotz aller *promotion*, die Josef Kardinal Höffner (der es wirklich theologisch besser wissen mußte) der »Krakauer personalistischen Schule« angedeihen ließ – nach der vor Wojtylas Wahl wahrlich kein Kirchenhahn krähte –, offenbaren Wojtylas prä-papale Schriften allenfalls einen recht hausbackenen Thomismus *in the good old way*, durch einige Scheleriaden mehr schlecht als

recht aufgefrischt. Das kann man allerdings von Chefdenker Ratzinger wahrlich nicht behaupten, der ja durchaus – als *adlatus* des kölschen Kardinals Frings – einer der glühendsten Verfechter des konziliaren *aggiornamento* war. Deshalb möchten ihn heute ja die holländischen und deutschen Linkskatholiken wie Hermann Häring am liebsten rückwirkend zum »im-grunde schon immer Reaktionär« stempeln (ein hermeneutisches Verfahren, das in diesem Jahrhundert ansonsten eher in der kommunistischen Kirche gebräuchlich war). Sicher war auch schon Ratzingers konziliares Schrifttum, allem voran seine *Einführung in das Christentum* (1968), von einem tiefen augustinischen Pessimismus gegenüber der Entwicklung des weltlichen Fortschrittes geprägt. Ein Konzil, das neue Formen der Präsenz der Kirche in einer immer unübersichtlicheren Welt suchte, war seine Sache wohl – nicht aber der naive Optimismus eines Johannes XXIII., der mit ökumenisch weit geöffneten Armen die Fortschrittsgläubigkeit der Sechziger nicht nur in die Kirche aufnahm, sondern ihr auch noch ein theologisches Ornat überzog: als göttlichen Heilsplan.

»In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse« – hatte Papa Giovanni in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils an die Adresse mancher kirchlicher »Unglückspropheten« erklärt – »muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten durch die Werke des Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche.«

Es kennzeichnet eher die Intelligenz schon des konziliaren Reformers Ratzinger, daß er diesen Blütenträumen einer klerikalen Version der Mandevilleschen Bienenfabel schon damals nicht traute und in einer Periode allwaltender »Allianz für den Fortschritt« (wie Katholik Kennedy seine geopolitische Version für Lateinamerika nannte) auf die »Fehlentwicklungen der Moderne« hinwies: Die szientistische Herrschaft des *factum* bedeute durch »radikale Zuwendung des Menschen zu seinem eigenen Werk als dem allein ihm Gewissen« zugleich eine Verengung des humanen wie des theologischen Welthorizonts. Und hinter der instrumentellen Vernunft des neuzeitlichen *homo faber* – zu deren Diagnose übrigens das Haupt der Kongregation für Glaubensfragen auch heute noch auf Adorno und Horkheimer verweist – vermutete er schon damals die »kybernetische« Gefahr der »Planbarkeit des neu zu erschaffenden Menschen«, so daß »auch theologisch die Manipulierbarkeit des Menschen durch sein eigenes Planen ein wichtigeres Problem darzustellen beginnt als die Frage der menschlichen Vergangenheit«. Die fortschrittlichen politischen Theologen haben derartige Fragen erst sehr viel später aufgeworfen.

4.

Eine ganz andere Frage ist natürlich, wie man die Machtpolitik des Stellvertreters innerhalb der *societas perfecta* beurteilt. Jedenfalls sind Personal- und Strukturentscheidungen, nicht theologische Erörterungen, die Stärke des Papstes (man vergleiche im weltlichen Geschäft Helmut Kohl, der natürlich medial weit abfällt). Das hat sicher mit der guten Berufspolitikerausbildung zu tun, die in Polen zu jeder klerikalen Karriere gehört. Im Vergleich mit Vollblutpolitiker Wojtyla sind die meisten und gerade die liberalen oder progressiven Bischöfe rechte Waisenknaben. Bisher konnte Johannes Paul II. in der Kirche alle Fraktionen, Machtzentren oder Konkurrenten rechts oder links mit einer Dreifaltigkeit von Instrumenten lahmlegen:

a) Konzentrierung der eigenen *summa potestas* im hierarchischen Gefüge des »Leibes Christi« (Augustinus), abgestützt durch das wenig kollegial reformierte Kirchenrecht;

b) Flankierung durch außerordentliche *task-forces* in Kirche und Gesellschaft, die bei Bedarf langwierige oder unsichere Entscheidungsverfahren durch »Wojtyla-Aufgebote« umgehen oder doch die renitenten Ortskirchen vor vollendete Tatsachen stellen können; und nicht zuletzt

c) die »pastorale« (also vor allem Reise-)Dimension der päpstlichen Machtpolitik, d. h. das Bestreben, das institutionelle Charisma durch den medialen Surplus von »Bädern in der Menge« des Gottesvolkes via Einschaltquote zu erhöhen.

Eine gebührende Kommentierung aller drei leicht belegbaren Faktoren würde zu weit führen, darum nur kurz:

zu a) der Hinweis auf die gut dokumentierten Analysen von Knut Walf;

zu b) müßte man schon detaillierter werden: erwähnt sei immerhin das im neuen Kirchenrechts-Codex auch juristisch festgeklopfte und der Dunkelmänner-Truppe des *Opus Dei* auf den Leib geschneiderte Institut der »Personalprälatur« (CIC-1983, cc. 294-297), das praktisch als ein dem Papst direkt unterstelltes (sog. exemtes) Bistum funktioniert und sich so der Kontrolle der jeweiligen Ortskirche entzieht; ein bei uns weniger bekanntes Beispiel ist die äußerst schlagkräftige integristische Jugend- und Massenbewegung *Comunione e liberazione* in Italien, die inzwischen nicht nur die dortige katholische Laienorganisation *Azione cattolica* wegen zu großer Dialogbereitschaft gegenüber Liberalen oder Kommunisten offen zu unterminieren versucht, sondern sich mit ihrem »weltlichen Arm«, dem *Movimento popolare*, gleichzeitig als parteipolitische Lobby innerhalb der Christdemokratie etabliert hat (und außer über den päpstlichen Segen auch über den der grauen Eminenz Andreotti verfügt);

zu c) die Erinnerung an die offenbar in der Kurie noch nicht hinreichend bedachten inflationären Gefahren einer iterativen Massensemantik (denen Canetti in anderem Kontext klassische Analysen gewidmet hat). Vielleicht wird aber die kuriale PR-Abteilung aus den diesbezüglich negativen Erfahrungen der jüngsten zweiten Österreich-Reise des Pontifex bald ihre Auswertung vorlegen: im Wirtschaftsleben würde man mit einer Verknappung des Angebots an

»Papst zum Anfassen« reagieren; eine Konferenzschaltung mit dem Tournee-Stab Michael Jacksons könnte hier das *Design* des *designatus* verbessern helfen ...

5.

Es ist daher kein Zufall, daß die einzige machtpolitisch ernstzunehmende Gegenströmung innerhalb der *complexio oppositorum* des post-konziliaren Katholizismus gleichfalls aus dem Kreise von Ortskirchen mit unmittelbar politischem Mandat kommt. Die Rede ist natürlich von der »Befreiungstheologie«, deren moralischer Anstoß aus dem Massenelend der lateinamerikanischen Länder ebenso außer Zweifel steht wie die realpolitische Schulung von Klerikern, die unter Militärdiktaturen mit geistlichen Mitteln partei- und gesellschaftspolitische Institutionen sozusagen substituieren mußten. In Gesellschaften, deren »politischer Markt« nicht funktioniert, bildet sich ein politischer Schwarzmarkt; das ist in Polen nicht anders als in Argentinien. Problematisch für die Freiheit des Christenmenschen wird die Sache nur, wenn darob auch die Politik schwarz wird, wenn – bei den Polen wie bei den Latinos – aus dieser politisch-sozialen Not eine theologische Tugend gemacht wird.

Dieser Geburtsfehler politischer Theologie in einer säkularen Welt war allen »Likakis« und Fortschrittlern Gottes bei Johannes Paul II. zu schnell, allzuschnell klar geworden. Der Balken im Auge der Basis-Christen hat diese aber bislang gehindert, analoge Gefahren in der »Theologie der Befreiung« überhaupt wahrzunehmen. Dabei werden beide Extreme schwarzer Politik von ernstzunehmenden Analytikern längst als parallele Tendenzen »postmoderner Theologie« analysiert (Harvey Cox): als Versuche der Religion, in die säkulare Welt zurückzukehren und hier politisch die Führung zu übernehmen.

Warum aber sollen theokratische Tendenzen allein dadurch akzeptabel werden, daß sie aus dem Volke kommen (genauer: aus dem niederen Klerus, der ja auch 1789 ff. die Masse der jakobinischen Agitatoren stellte)? Das Volk lebt wahrlich nicht vom Brot allein – wie Leonardo Boff aus echt franziskanischem Geiste wiederholt und durchaus mit Recht erläutert hat. Warum aber um Gottes willen muß das Volk in der Demokratie, in der Politik, mehr suchen als Freiheit und Gerechtigkeit? Warum zum Teufel müssen die Volksmassen unbedingt ein Reich verwirklichen, das nicht von dieser Welt ist?

Der Haken der »Theologie der Befreiung« liegt gar nicht in ihrem sozialen Impuls, sondern tritt bei der kirchlichen Qualifizierung des »Volkes« zutage: »Nicht alles, was Volk Gottes genannt wird«, erfahren wir von Leonardo Boff, »verdient wirklich (und nicht bloß im analogen und metaphori-

schen Sinn) auch die Bezeichnung«; vielmehr »müssen sich die betreffenden Menschen bewußt und in gemeinschaftlicher Organisation an einem Vorhaben beteiligen«. Wer aber kontrolliert den Grad der Bewußtheit der Massen? *Quis judicabit?* Vorläufig heiße die Kirche des Volkes ja nur deshalb so, »weil die Führung dieses Prozesses *potentiell* beim Volk (Volk unter soziologischem Gesichtspunkt) liegt«. Also: Die Kirche des Volkes »verwirklicht nicht nur den theologischen Begriff vom Volk Gottes«, sondern sie »reichert ihn noch an«. Wodurch? Eben durch ihre brüderliche Erziehungsarbeit am erst *an sich* seienden Volke. *Für sich*, also zum theologischen Gottesvolk wird das soziologische Volk somit erst in der »Konstituierung der kirchlichen Gemeinschaft«, wobei ihm die »Kirche des Volkes« ermögliche, »die führende Rolle zu übernehmen«. »Die Hierarchie wird nicht bestritten, sondern gewünscht. Wo sie sich dem Marsch anschließt und ihren Stil verändert, gehört auch sie zur Kirche des Volkes. So erhellt, daß es prinzipiell keine Opposition zwischen Hierarchie und Kirche des Volkes gibt ...« Klingt das nicht bekannt?

Mit der Theologie des Konzils konnte die katholische Kirche erst mit reichlicher Verspätung auf den säkularen Zug des Fortschritts aufspringen. Doch dieser Trip beseitigte die Identitätskrisen des Gottesvolks nicht, führte es vielmehr zu neuen Versuchungen. Will Papst Wojtyla in der neuen Unübersichtlichkeit wenigstens die Kirche in festem Griff behalten, so scheint die Theologie der Befreiung das überlebte Avantgardemodell des politischen Kampfes in seine theologische Matrix rückübersetzen zu wollen (die Dialektik von Partei und Massen wird zur Dialektik zwischen theologischem und soziologischem Begriff des Gottesvolks). Gemeinsam ist ihnen ein Begriff von Theologie als der Sprache, in der die gesamte Gesellschaft sich über ihren Sinn und Zweck verständigen könne. Genau dies – so formulierte der kürzlich verstorbene brillante Historiker, Anthropologe und Jesuit Michel de Certeau – war die Rolle der Theologie in religiösen Gesellschaften: »un discours du *sens* dans les termes de l'expérience globale d'une société«. Was wir heute Theologie nennen, kann diese »globale« Funktion einer »universalen« Sprache nicht mehr erfüllen. Beansprucht sie dies gleichwohl, so wird sie unweigerlich zur Ideologie: zum Symptom ihrer unbewältigten Vergangenheit.

Was christliche Theologie bezeugen und bewirken kann, vermag sie heute nur aus ihrer Partikularität heraus, die nicht mehr das Gesamt sozialer Kommunikation beanspruchen kann. Die spezifisch christliche »Schwäche zum Glauben« liegt nun für de Certeau gerade in der Paradoxie seiner doktrinalen Repräsentation begründet: »Jede Gestalt von Autorität ... ist gekennzeichnet durch die Abwesenheit dessen, was sie begründet. Schrift,

Tradition, Konzil, Papst oder welche auch immer: das, was sie *ermöglicht*, *fehlt* ihr zugleich. Jede Autorität *manifestiert* etwas, das sie *nicht* ist.« Die Botschaft des Glaubens kennt keinen allgemein anerkannten Richterspruch mehr. Nur in der entschiedenen Weigerung, den Ort der alten (universalen) Wahrheit einzunehmen, könne das Wagnis der entschiedenen Rede von GOTT daher heute des Glaubens würdig sein. Gott aber bewahre uns vor einer kirchenamtlichen politischen Theologie: zur Rechten wie zur Linken. »Sollen wirklich«, wandte vor einigen Jahren Robert Spaemann ein, »die Menschen in Nicaragua bei einem Regierungsmitglied zur Beichte gehen?«

Literaturhinweise

Ernst, W. Böckenförde / Robert Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987

Leonardo Boff, *Und die Kirche ist Volk geworden. Ekklesiogenesis*, Düsseldorf 1987

Celso, *Il discorso vero*, hrsg. und eingeleitet von Giuliana Lanata, Milano 1987

Harvey Cox, *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York 1984

Massimo Cacciari, »Tra volontà di potenza a vecchi tomismi, il lavoro secondo Wojtyla«, in: *Politica ed economia*, N.10/1981

Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris 1987

Augusto Del Noce, *Religione, secolarismo, vita sociale*, Vorlesung in der Aula Magna der römischen Universität »La sapienza«, 13.4.88 (vervielfältigtes Vortragsmanuskript)

Juan Donoso Cortès, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Milano 1972

Norbert Greinacher / Hans Küng (Hrsg.), *Katholische Kirche – Wohin? Wider den Verrat am Konzil*, München 1986 (darin die erwähnten Arbeiten von Knut Walf, Hermann Häring u.a.)

Rudolf Krämer-Badoni, *Revolution in der Kirche. Lefebvre und Rom*, München 1980

Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*, Frankfurt 1984

Hans Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1975

Johann Baptist Metz / Peter Rottländer (Hrsg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Mainz – München 1988

Joseph Kardinal Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968

ders., *Chiesa, ecumenismo, politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987

Knut Walf, *Einführung in das katholische Kirchenrecht. Anhand des neuen Codex*, Köln 1984. – Siehe auch Walf in: Greinacher/Küng

Karol Kardinal Wojtyla u.a., *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen* (mit einem Vorwort von Josef Kardinal Höffner), Kevelaer 1979

klaus theweleit

buch der könige
orpheus ~~und~~ eurydike

** benn **** godard ** lasker-schüler ***** monteverdi **** brecht ****** berg *** wagner **** leary ***** the kinks ** hamsun *** dante *** rilke ****** kafka *** pound ******* h.d. ******

marie andersen **** felice bauer *** ellinor büller-klinkowström *** hilda doolittle **** DIANA **** gemma donati ***** marianne leary **** camille monet **** claudia monteverdi **** vera ouckama knoop ***** caterina martinelli ** beatrice portinari **** sheri martinelli ****** grete steffin **** milena ješenskà ** UNA (»ich liebte diese frau«) ****** dorothy shakespear **** herta v. wedemeyer ********* laura walsoe ****

david / apoll / tristan / orpheus *** orpheus in landsberg, in berlin (west & ost), in mantua, in florenz, am polarkreis, in amerika, in prag ** orpheus 1945, 1607, 1283, 1901 ** orpheus und seine leiern: die schrift, die musik, opern, radio, filme, gemaltes ***

eine geschichtssuche mit r. chandler, e. canetti, s. freud, j. l. godard, deMause, a. miller, i. velikovsky, i. benn, james stewart, robert mitchum, b. honigmann, j. michelet, f. kittler, m. mcluhan, ovid, m. langbein, f. jung, v. kristl, a. nin, r. d. brinkmann, j. hendrix, e. wind, u. ziebarth, m. foucault, e. panofsky, n. harnoncourt, b. pilnjak, c. pavese, b. holiday, w. c. williams d. w. winnicott, der sängerin (t)ruth ****** (und anderen).

Nach MÄNNERPHANTASIEN der zweite Versuch im Schreiben ungebetener Biographien, Kriminalroman, Fallbericht, Aufmerksamkeit, ca. 1200 S. über 500 Abbildungen, einmalige achtunddreißig Mark, jetzt in allen guten Buchhandlungen. Bitte fordern Sie den kostenlosen Sonderprospekt an!
CH-4007 Basel · Oetlingerstr. 19 D-6000 Frankfurt/Main · Postfach 180147

Stroemfeld / Roter Stern

LATEINAMERIKANISCHE LITERATUR

Isabel Allende
Eva Luna
Roman. 400 Seiten. Gebunden. DM 38,–

... vielleicht Isabel Allendes persönlichster Roman, er spiegelt deutlich ihre Auseinandersetzung als Frau und Schriftstellerin mit ihrem eigenen Werdengang.

Guillermo Cabrera Infante
Drei traurige Tiger
Roman. 541 Seiten. Leinen. DM 48,–

Ich bezweifle, daß seit dem Don Quixote ein amüsanterer Roman auf spanisch geschrieben wurde. *David Gallagher, New York Times*

Julio Cortázar
Die Gewinner
Roman. 416 Seiten. Leinen. DM 44,–

»Wer Cortázars Bücher nicht liest, ist verloren.« *Jorge Luis Borges*

Angeles Mastretta
Mexikanischer Tango
Roman. 308 Seiten. Gebunden. DM 34,–

»Selten ist ein Buch mit soviel Recht als Neuheit, als Sensation und Entdeckung angekündigt wirden.« *Frankfurter Allgemeine Zeitung*

João Ubaldo Ribeiro
Brasilien, Brasilien
Roman. 610 Seiten. Leinen. DM 48,–

... ein abenteuerlicher Prozeß, denn aus nichts anderem kann »Brasilien, Brasilien« – eine bejahte, bekräftigte Identität – entstehen als aus dem unglaublichen, fast nicht zu erzählenden und nur im Erzählen nachvollziehbaren Zusammenprall der Rassen, Religionen, Kulturen, ja Welten.

Mario Vargas Llosa
Wer hat Palomino Molero umgebracht?
Roman. 210 Seiten. Gebunden. DM 29,80

In der *London Review of Books* hieß es: »ein durch und durch origineller Roman, ein zupackender, beeindruckender Wurf«.

SUHRKAMP VERLAG

NEUERSCHEINUNG

Christoph Strawe

Der Umbruch in der Sowjetunion

Mitteleuropäische Perspektiven

1988, 160 S., kart., Fr. 14.50/DM 17.–
ISBN 3-7235-0460-4

«Die Schicksale Mitteleuropas und speziell der Deutschen sind in vielfältiger Weise mit dem Schicksal Rußlands verbunden. Hätte Mitteleuropa die Ansätze seiner größten Geister nicht verleugnet: nirgends auf der Welt herrschte heute ein dialektischer Materialismus als Staatsideologie. Hätte Mitteleuropa sich zur sozialen Dreigliederung durchringen können: ein Sozialismus mit menschlichem Antlitz wäre längst Wirklichkeit.»

VERLAG AM GOETHEANUM
CH 4143 Dornach

Martin Pollack
Kreuz und Sichel
Oder die letzte polnische Teilung

Es gibt zahlreiche Varianten des Telefonterrors, lästig sind sie alle. Am harmlosesten sind noch jene Anrufer, die wortlos aufhängen, wenn man sich höflich meldet, und einen in der Ungewißheit zurücklassen, ob sich der stumme Gast in der Leitung einfach verwählt hat oder ob mehr dahinter steckt; bedeutend unangenehmer sind jene, die einem, kaum hat man seinen Namen genannt, unflätige Schimpfnamen an den Kopf werfen und dann den Hörer auf die Gabel knallen; Frauen berichten zuweilen von Anrufern, die sich nur mit lüsternem Schnaufen und Stöhnen melden oder schweinische Anträge vorbringen.

Neben diesen international bekannten Spielarten der telefonischen Quälerei gibt es auch exotischere, die nur in einzelnen Regionen und Ländern bekannt sind. Wie etwa die telefonische Inquisition in Polen. Daniel Passent, Redakteur der regimenahen Warschauer Wochenzeitung *Polityka* und gelegentlich Gastkommentator für die Hamburger *Zeit*, schildert, was es damit auf sich hat. Er berichtet offenbar aus eigener, leidvoller Erfahrung.

Das Telefon läutet. Da die Eltern nicht zu Hause sind, hebt der Sprößling ab. Nun entwickelt sich ein Dialog etwa nach folgendem Schema: »Ist dort die Wohnung von Herrn X?« – »Ja.«– »Dann hol den Papa an den Apparat.« – »Der ist nicht da.« – »Besuchst du wohl den Religionsunterricht?«

Solche Verhöre per Telefon, die Kinder kommunistischer Eltern schon arg verunsichern können, sind nach Auskunft Passents in Warschau zwar noch nicht an der Tagesordnung, aber die Fälle mehren sich. Um wieviel schlimmer, so mutmaßt Passent, muß dann die Gesinnungsschnüffelei im polnischen Dorf sein, wo die Gläubigkeit viel tiefer sitzt als in der Metropole und obendrein die schützende Anonymität wegfällt! Hut ab vor jenen, die es im polnischen Weiler riskieren, der Kirche fern zu bleiben und ihre Kinder nicht ins Pfarrhaus zum Religionsunterricht zu schicken. Das sind die wahren Helden im heutigen Polen!

Passent appelliert an seine katholischen Freunde und die bekanntesten katholischen Publizisten des Landes, diesem Treiben Einhalt zu gebieten, das ihre unduldsamen Glaubensgenossen in Polen entfalten, und die Kommuni-

sten vor solchen Übergriffen zu schützen. Knapp sieben Jahre nach Ausrufung des Kriegsrechtszustands durch Staats- und Parteiführer General Jaruzelski geht es den polnischen Kommunisten, so hat es den Anschein, neuerlich an den Kragen. War es damals die unabhängige Gewerkschaftsbewegung, die sie von der politischen Bühne auf den Misthaufen der Geschichte zu fegen drohte, so machen ihnen jetzt die Katholiken die Hölle heiß. Und die sind eine fundamentale Kraft in Polen, die man ernstnehmen muß.
»Wäre die katholische Kirche, die in Polen ihre Seelsorge auf so breiter Basis entfaltet und auf diesem Gebiet keine Konkurrenz einer anderen Glaubensgemeinschaft oder auch der ungläubigen Minderheit befürchten muß, nicht verpflichtet, die Minderheit, das heißt die Ungläubigen, in Schutz zu nehmen?« fragt Daniel Passent voll Sorge. »Müßte sie nicht zu mehr Toleranz gegenüber diesen aufrufen?... Es gab Zeiten, doch das ist lang her, da die Kirche diskriminiert und der Glaube von der Staatsmacht scheel angesehen wurde. Aber ist das heute nicht umgekehrt?«
Uns krampft sich das Herz zusammen. Im ersten Moment sind wir geneigt, diesen Aufruf zu unterstützen und die Empörung Passents zu teilen. Wo immer eine schwache Minderheit unterjocht und ihrer Rechte beraubt wird, erheben wir laut unsere Stimme zum Protest. Und die anmaßende Haltung der katholischen Kirche in Polen, die vom polnischen Papst weit über die Grenzen des Landes getragen wurde, ihr exaltierter Marienkult und religiöser Mystizismus, der Konservativismus der kirchlichen Hierarchie und der gar nicht so unterschwellige Nationalismus, der mit der Frömmigkeit eine fragwürdige Allianz eingeht, waren uns schon immer ein Dorn im Auge.
Doch bei genauerem Hinsehen stutzen wir. Ist die Lage der polnischen Kommunisten tatsächlich so mißlich, wie Passent sie zeichnet, sind sie wirklich jenem unerbittlichen Gesinnungsterror ausgesetzt, den er und seinesgleichen beklagen? Ich möchte, ganz zaghaft, den einen oder anderen Zweifel anmelden. Denn immerhin sind die polnischen Kommunisten ja keine wehrlose Minderheit, wie die österreichischen Slowenen oder die Anhänger der griechisch-katholischen Kirche in der Tschechoslowakei, sondern sie stellen die Staatspartei, deren unbeschränkter Führungsanspruch in der Verfassung verankert ist und sich obendrein, was nicht unwichtig ist, auf den starken Arm von Polizei und Militär stützen kann. Das ist ein Unterschied, der zählt. Und waren es nicht gerade die Kommunisten, die in den letzten vierzig Jahren manchmal recht unsanft mit der Kirche umgingen und die Gläubigen von allen höheren Ämtern und Positionen ausschlossen (und das teilweise heute noch tun)? Wenn uns das Gedächtnis nicht trügt, war es die polnische Parteiführung, die im Februar 1953 ein Dekret beschließen ließ, das die katholische Kirche und den Klerus den

staatlichen Behörden völlig unterordnen sollte. Und es war Boleslaw Bierut, Parteiführer und Premier in einer Person, der Anweisung erteilte, den polnischen Primas Kardinal Stefan Wyszynski im Herbst 1953 zu verhaften und ihm wegen angeblicher Spionage für den amerikanischen Geheimdienst den Prozeß zu machen. Auch haben wir in jüngster Vergangenheit glaubwürdige Hinweise erhalten, daß die polnischen Kommunisten immer noch lieber der Polizei als ihrer Überzeugungskraft vertrauen, wenn ihr Machtanspruch in Frage gestellt wird, was ja mit schöner Regelmäßigkeit geschieht. Das paßt eigentlich schlecht zum Bild des geduldigen Opfers, das sich kaum seiner Haut zu erwehren vermag.

Daß es der polnischen Partei nicht gelungen ist, die Kirche in Griff zu bekommen, ist wohl nicht so sehr Ausdruck einer besonders toleranten Haltung, sondern eher ihre Schwäche. An Versuchen hat es nicht gefehlt, doch die sind alle kläglich gescheitert. Nicht zuletzt, weil rund neunzig Prozent der Parteimitglieder selbst katholisch sind, viele sogar praktizierende Katholiken. Das bewirkte, daß jede Kampagne gegen Kirche und Glauben unausweichlich ein Lippenbekenntnis blieb, das von der Praxis Lüge gestraft wurde. Vor allem im polnischen Dorf und in der Kleinstadt führten die Parteimitglieder bis hinauf zum Gebietssekretär ein Doppelleben, von dem jeder wußte: wochentags wetterten sie in Versammlungen gegen den »reaktionären Klerikalismus«, und sonntags schlichen sie wie geprügelte Hunde in die Kirche im Nachbarort, um ihre Sünden zu beichten. Heute ist das anders. Der plumpe programmatische Atheismus ist passé und ein sonntäglicher Kirchgang wird nicht gleich als Klassenverrat geahndet.

Sieben Jahre nach Zerschlagung der »Solidarnosc« sind es zwei Kräfte, die Polen regieren: die katholische Kirche, deren Autorität unantastbar scheint, und die Partei, die gezwungen ist, sich mit der Kirche zu arrangieren, will sie nicht noch den letzten Rückhalt im Volke verlieren. Über die Seelen und das Denken der Menschen herrscht die Kirche allein. Dieser kuriose Dualismus, der so gar nicht zum Bild des Sozialismus passen mag, ist ein Ergebnis der Krise. Wer Erfolg hat und Wohlstand schafft, Wohnungen baut, die Wirtschaft ankurbelt und überhaupt eine rosige Zukunft eröffnet, kann es sich (vielleicht) auch erlauben, die eine oder andere Kirche zuzusperren und den Klerus ein bißchen zu sekkieren. Wer aber das Land in die Katastrophe führt und nicht imstande ist, einen Ausweg zu weisen, der läßt besser die Finger davon. Wie Bischof Romaniuk schreibt: Viele Polen nehmen es nicht so krumm, daß die Staatsmacht gottlos ist; als schlimmer empfinden sie, daß sie nicht wirtschaften kann.

Die unübersehbare Tatsache, daß ihr zunehmend auch die Wirtschaft ent-

gleitet, zwingt die Partei, sich an den Repressionsapparat zu klammern wie an einen Rettungsring: Wenn sie den losläßt, geht sie unweigerlich unter. Andererseits kann sie mit diesem Monstrum von Ring um den Hals nie das rettende Ufer erreichen. So strampelt sie und schlägt in Panik ziellos um sich, wobei auch die Kirche hin und wieder eins abbekommt, obwohl sich die Beziehungen gegenüber früher deutlich verbessert haben. Die Ermordung Pater Popieluszkos durch drei Offiziere der Geheimpolizei im Oktober 1984 war eine Verzweiflungstat, die die Orientierungslosigkeit und ohnmächtige Wut mancher Parteikreise ahnen läßt. Der ohne Not vom Zaun gebrochene Streit um die Kruzifixe in den Klassenzimmern, die die Partei entfernen wollte, wogegen die Kirche heftig protestierte, endete mit einem Rückzieher der Partei. Aber erst, nachdem sie selbst kritische Intellektuelle, die sonst für die Kirche nicht viel übrig haben, gegen sich aufgebracht hatte. Im allgemeinen halten sich aber die Schikanen gegen die Kirche und die Masse der Gläubigen in Grenzen. Noch nie wurden in Polen so viele Gotteshäuser gebaut wie in den letzten sieben Jahren (vor 1981 mußten die Bischöfe mit den lokalen Behörden um jede Kapelle raufen). Auch Kadersorgen sind der katholischen Kirche in Polen unbekannt, ja, sie kann sogar Priester exportieren. Knapp zehn Prozent der angehenden Priester auf der ganzen Welt sind Bürger der Volksrepublik Polen. Am ehesten macht sich die staatliche Repression, zumindest für den Betrachter von außen, vielleicht noch bei den Medien bemerkbar, die nach wie vor streng zensuriert werden und unter einer staatlich gelenkten Papierknappheit leiden.

Auch auf diesem Gebiet erweist sich die neostalinistische Repression freilich als stumpfe Waffe. Für jede Parteibroschüre gibt es Papier in Hülle und Fülle, doch es ist eine Binsenweisheit, daß diese Elaborate ungelesen in den Regalen verstauben, während die in geringen Auflagen erscheinenden katholischen Publikationen reißenden Absatz finden. Der *Tygodnik Powszechny* etwa, die bekannteste katholische Wochenzeitung, die der Kirchenführung nahe steht, könnte mühelos seine Auflage verdoppeln, bekäme er genug Papier geliefert. Dieser Erfolg mag auch daran liegen, daß nach dem Dezember 1981 zahlreiche bekannte Journalisten von den regimenahen Blättern zur katholischen Presse abwanderten, für die sie arbeiten konnten, ohne sich zu kompromittieren. Viele Leser folgten ihnen.

Was den *Tygodnik Powszechny* zum besonderen Lesevergnügen macht, einmal abgesehen vom wirklich hohen Niveau der meisten Beiträge, ist die Zensur. In Polens Zeitungen werkt noch der altmodische Zensor, dem die Nummer vor dem Druck vorgelegt werden muß, und der einzelne Satzteile, Absätze oder auch mal ganze Beiträge streicht. Im *Tygodnik Powszechny*,

und das ist in den Ländern des realen Sozialismus einzigartig, werden diese Eingriffe seit 1981 sichtbar gemacht.
Nehmen wir etwa die Nummer des *Tygodnik Powszechny* vom 19. Juni 1988 zur Hand, und zwar den Beitrag von Ryszard Bugaj und Andrzej Wielowieyski über den Zustand der polnischen Wirtschaft unter dem bezeichnenden Titel: »Angesichts sich vermindernder Chancen«.
Dort heißt es: »Obwohl die Veränderungen der letzten Jahre weiter gingen als je zuvor, führten sie doch nicht zu einer Beseitigung der grundsätzlichen Widersprüche /——/ (Gesetz vom 31. VII. 1981, Über die Kontrolle von Publikationen und Aufführungen, Art. 2, Pkt. 3 (Ges. Bl. Nr. 20, Pos. 99, Änd.: 1983, Ges. Bl. Nr. 44, Pos. 204).«
Manchmal bleibt vom ganzen Artikel nur mehr der Name des Autors übrig. Das schaut dann so aus: Andrzej Madeyski /——/ (Gesetz vom 31. VII. 1981, Über die Kontrolle von Publikationen und Aufführungen, Art. 2, Pkt. 3 (Ges. Bl. Nr. 20, Pos. 99, Änd.: 1983, Ges. Bl. Nr. 44, Pos. 204).
In der Nummer des *Tygodnik Powszechny* vom 19. Juni, die wir durchsahen, zählten wir 24 Eingriffe der Zensur, wobei gleich zwei ganze Artikel dran glauben mußten. Von denen erfahren wir nicht einmal den Titel. Daß die kleinliche Wort- und Zeilenklauberei des Zensors, die durch peinliche Kahlstellen dokumentiert wird, nur dazu beiträgt, die Glaubwürdigkeit und das Prestige der katholischen Medien zu heben, ist klar. Daß der Zensor tatsächlich nur zum Rotstift greift, um die Leser vor staatsgefährdenden Gedanken zu bewahren, glaubt inzwischen nicht einmal mehr der härteste Betonschädel in der Partei. Es geht im Grunde nur darum, die Nomenklatura vor unbotmäßiger Kritik zu bewahren und auf diese Weise die Erosion ihrer Macht zu verhindern. Die Polen nennen das, bildhaft, den »Traum eines abgehackten Kopfes«.
Wenn tatsächlich reaktionäre Ideen in Umlauf gebracht werden, was vorkommt, legen die Behörden für gewöhnlich erstaunlich viel Geduld an den Tag. Ich erinnere mich an die Empörung eines jüdischen Bekannten, der von einer rechtsradikalen Jugendgruppe in Warschau berichtete, die bis vor etwas mehr als einem Jahr im Schutz einer Kirche üble Schmähschriften gegen Juden und Freimaurer verteilte, darunter auch die berüchtigten *Protokolle der Weisen von Zion*, die in der Untergrundpresse neu aufgelegt worden waren. Weder die staatlichen Organe noch die kirchliche Hierarchie sahen einen Grund, dagegen einzuschreiten. Erst die Proteste Gläubiger veranlaßten Kardinal Glemp, den Verkauf dieser Schriften in der Kirche zu verbieten.
Was haben solche Schriften in der Kirche zu suchen? Ganz einfach. Diese

Ideen fallen bei gewissen katholischen Schichten (Priester nicht ausgenommen) auf fruchtbaren Boden. Dazu kommt, daß rechte Gedanken überhaupt eine wachsende Popularität genießen. Von großer Bedeutung war die Katastrophe des 13. Dezember 1981, die allgemein als Niederlage der kritischen Linken gewertet wurde. Und schließlich werden diese Schriften in der Kirche verteilt, weil die Kirche heute nun einmal der Ort ist, wo über das Schicksal der Nation diskutiert wird.

Die polnische katholische Kirche war in den letzten zweihundert Jahren stets der wichtigste Träger des Polentums und Zentrum des Widerstandes gegen nationale Unterdrückung. Das gilt ganz besonders für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. »Ob sie wollte oder nicht, die katholische Kirche wurde zur einzigen gesellschaftlichen Alternative gegenüber dem regierenden Lager. Die Kirche mußte eine Funktion erfüllen, die sie in Zeiten, da die polnischen kulturellen Traditionen und unsere Souveränität in Gefahr waren, schon so oft übernommen hatte. Neuerlich wurde sie zum Hüter der polnischen geistigen Identität, der kulturellen Eigenheiten und der nationalen Unabhängigkeit. Sie verteidigte nicht nur die Religion, sondern auch die Menschenrechte und das moralische Recht der Nation auf Unabhängigkeit«, schreibt Andrzej Micewski, einer der politischen Berater von Kardinal Glemp, in seinem Buch *Die Kirche gegenüber der »Solidarnosc« und dem Kriegsrecht*. Natürlich übertreibt er ein wenig. Immerhin gab es auch eine laizistische Opposition, sogar eine linke. Und die gibt es noch immer. Aber an der Stellung der Kirche und des Glaubens läßt sich nicht rütteln. Heute weniger denn je zuvor. Viele Intellektuelle haben sich seit 1981 der Kirche genähert, weil diese als einzige Kraft einen geistigen Freiraum zu bieten vermag. Aber nicht wenige haben dabei auch zum Glauben gefunden.

Als ich kürzlich Besuch aus Warschau bekam, erkundigte ich mich nach einem gemeinsamen Freund, den ich als witzigen Freigeist in Erinnerung hatte. Was er so treibe? »Krzyzem lezy« (er liegt gekreuzigt), sagte mein Besuch und zuckte die Achseln. Wie hingekreuzigt auf dem Boden der Kirche zu liegen (oder auch mal davor) und für die Rettung des Vaterlandes zu beten, hat in Polen Tradition. Sogar von General Jaruzelski sagt man, er sei als Halbwüchsiger gern wie gekreuzigt in der Kirche gelegen. Man müßte ihn einmal fragen, ob das stimmt.

Mit dem Entstehen der »Solidarnosc« im Sommer 1980 übernahm die unabhängige Gewerkschaftsbewegung eine Reihe der politischen und gesellschaftlichen Aufgaben, die vorher die Kirche erfüllt hatte. Nun war es die »Solidarnosc«, die für die Einhaltung der Menschenrechte stritt und für bessere Arbeitsbedingungen oder Lohnerhöhungen streikte. Andere Aufga-

ben wurden von den neben der »Solidarnosc« gegründeten (oder zumindest zu politischem Leben erweckten) unabhängigen Organisationen und Berufsvereinigungen wahrgenommen. Die Kirche trat etwas in den Hintergrund, nicht zuletzt, weil die kirchliche Hierarchie mit Primas Glemp an der Spitze der unabhängigen Gewerkschaftsbewegung betont reserviert gegenüberstand. Erstmals schien sich die Kirche aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen, wobei freilich ihr Einfluß als moralische Instanz ungebrochen blieb.

Die Ereignisse vom 13. Dezember, die Ausrufung des Kriegsrechtszustandes durch General Jaruzelski, die Verhaftungen und Internierungen, die Unterdrückung der unabhängigen Gewerkschaftsbewegung und die Suspendierung der meisten Berufsverbände ließen viele Menschen wieder alles Heil bei der Kirche suchen, die durch den Putsch nie gefährdet war. Die Opposition war zerschlagen, das Regime endgültig kompromittiert – die Kirche hingegen ging aus den Turbulenzen gestärkt und gefestigt hervor. Das Episkopat organisierte rasch eine wirkungsvolle Gefangenenhilfe, die Internierten wurden von Priestern und Bischöfen besucht, die brotlos gewordenen Familien aus kirchlichen Fonds unterstützt. Auch die zur Linderung der katastrophalen Versorgungslage aus dem Westen einlangenden Hilfsgüter wurden überwiegend von den Pfarren verteilt; die »Caritas«, die im Jahre 1950 mit all ihrem Besitz vom Staat übernommen worden war und seither ein jämmerliches Schattendasein fristet, trat kaum in Erscheinung.

Heute ist die Kirche einfach überall anzutreffen. In der Kultur ebenso wie in der Fabrik oder am Feld. Die Kirche ist ein wichtiger Mäzen der Künstler und Schriftsteller. In den Kirchen werden Ausstellungen organisiert, Theaterstücke aufgeführt, finden Dichterlesungen statt. Die Wochen der Christlichen Kultur, die in einzelnen Städten gefeiert werden, sind künstlerische Großveranstaltungen mit bester Besetzung, wie sie der Staat nie auf die Beine stellen könnte, weil zahlreiche hervorragende Künstler und Autoren ihre öffentlichen Auftritte nach wie vor sehr genau dosieren. Bei offiziellen Anlässen aufzutreten gilt als Fauxpas, und auch für den Umgang mit offiziellen Verlagen gibt es sehr strenge Regeln. (Die interessantesten Neuerscheinungen werden ohnehin von Untergrundverlagen herausgebracht.)

Die jüngste Streikwelle im Mai 1988 war ein Lehrstück für das ungleiche Kräftespiel zwischen Partei und Kirche. Es gelang dem Regime zwar, die Streiks zu unterdrücken bzw. auszuhungern, aber um welchen Preis! Die Führung verlor auch das letzte Quentchen Kredit bei der Bevölkerung, deren Apathie jeden Gedanken an Reformen utopisch erscheinen läßt. Auch die Opposition trug eine Niederlage davon. Sie war abermals überrascht worden, denn die Streikenden hatten nur lose Kontakte zur »Solidar-

nosc« im Untergrund oder zu Wałesa. Die Kommunikation zwischen der »alten« Streikgeneration der Jahre 1980/81 und den jungen Arbeitern scheint nicht recht zu funktionieren.
Die Kirche kennt solche Schwierigkeiten offenbar nicht. Von meinen Freunden erfahre ich in Briefen, daß ihre Kinder mit geradezu beängstigendem Eifer in die Kirche laufen. Jaceks Sohn, er ist 17, ist aktiv im »Klub der Katholischen Intelligenz« und besucht jeden Sommer ein Exerzitien-Lager. Er freut sich schon auf die Universität, denn der Studentenseelsorger genießt weit über die Uni hinaus geradezu heiligenmäßige Verehrung. Marysias Tochter Ewa pilgerte voriges Jahr zum ersten Mal mit ihrer Jugendgruppe von Warschau zur Schwarzen Madonna in Jasna Góra. Sie war hingerissen und liest seither, sehr zum Leidwesen ihrer Mutter, die für Gombrowicz schwärmt, ausschließlich religiöse Literatur. Leon, der voriges Jahr in Wien zu Besuch war, erzählte mit leisem Spott in der Stimme, daß der dreizehnjährige Sohn, den seine Frau Elzbieta in die Ehe mitgebracht hat, Priester werden wolle (Leon ist einer der letzten jungen Juden in Polen). »Solange er nicht für Pilsudski schwärmt«, bemerkte Elzbieta spitz. Inzwischen hat der Sprößling die vollständige Ausgabe der Werke Pilsudskis zu Hause stehen und strebt immer noch nach priesterlichen Weihen. Der zweite, gemeinsame Sohn ist, wie mir Leon vor kurzem mit Grabesstimme mitteilte, bei der katholischen Pfadfinderbewegung »Die Getreuen Gottes und Polens« gelandet. Für einen Moment, so teilte mir Leon mit, habe er fast so etwas wie Sympathie für Regierungssprecher Jerzy Urban empfunden, der die kirchliche Jugendtruppe als »Erscheinung eines anmaßenden Klerikalismus« brandmarkte, den man beizeiten in die Schranken weisen müsse. Die Pfadfinder Gottes, so zitierte Leon den Regierungssprecher, seien ein weiterer Beweis für das expansive Übergreifen der Kirche auf Felder, die ihr nicht gehören.
Ich wußte nicht, wie ich Leon trösten sollte. Ich glaube nämlich, daß die Kirche in Polen längst der größte Grundbesitzer ist. Die Partei ist dagegen ein armseliger Kleinhäusler.

Asmus Petersen
Was wir so glauben

»Deutschland, heiliges Wort ...«

Am schönsten war es, als wir noch an Hitler glaubten. Und ist es nicht auch fein – gebt es zu, liebe Exfaschisten –, daß die Erinnerung daran unser ganzes Leben begleitet? Was haben wir nicht alles zu erzählen! Die Welt war in Ordnung, bitteschön, so bis Herbst 1939 jedenfalls. Wir wußten jederzeit, was Sache war, konnten uns mindestens zweimal in der Woche die Nationalhymne runterholen und Uniform anziehen. Super. Na schön, wenn es mulmig wurde, wenn einer tatsächlich mal was Merkwürdiges hörte, konnte er ja weggucken oder, was sehr beliebt war, rufen: Wenn das der Führer wüßte! Ach, keiner der vielen Glauben, mit denen wir es nach 1945 probierten, konnte es mit den Gewißheiten unserer Jugend aufnehmen. So ist es mit der ersten Liebe.
Wenn ich mir das manchmal überlege, beschließe ich immer, in Sachen Glauben einmal ernsthaft mit mir selbst zu reden. Aber dieses Vorhaben ist noch jedesmal in den Ansätzen steckengeblieben, ganz gleich, wann mein Gewissen mich störte, schreckhaft beim Aufwachen oder weich gestimmt im Weihnachtsoratorium. Das Aufwühlen und Hervorholen eines vergangenen Glaubens, dem man anhing, ist schmerzhaft. Um nicht ernstlich ins Schleudern zu geraten, weicht man sich am besten aus, was leicht gelingt, wenn man Routine darin hat.

Die 68er nun wieder

Wer einen 68er nach seinen einstigen Glaubensinhalten befragt, wer überhaupt einen 68er-Veteranen irgend etwas fragt, hat selbst schuld. Nach wenigen Worten bereits steht er verunsichert da und besieht sich erstaunt den Schwarzen Peter, den er in der Hand hält.
Primitiv und sentimental, wie wir Ex-Pimpfe und Ex-BDM-Mädels nun einmal sind, möchten wir doch von den wilden Jahren der Studentenrevolution einfach ab und zu wieder einen Schauer spüren. Also schnappen wir uns ein möglichst männliches 68er-Exemplar, denn die Frauen haben immer noch die Frauenprobleme, die wir auswendig kennen.

»Das kommt nicht in Frage! Ich begreife nicht, wie man sich auf so ein Thema einlassen kann – Glauben!« belehrt mich sogleich Wolfgang, der Ehemalige meiner Tochter, hängengeblieben an mir. »Mit mir bitte keinen neuen Aufguß der tausendmal ausgelutschten Auseinandersetzung mit marxistischen Dogmatismen. Auch nicht mit christlichen oder faschistischen.« Und? Ich dachte, antippen an die alte Gläubigkeit dürfte ich doch bei diesem feinen Herrn im italienischen Anzug. »Verstehen Sie, das kommt nämlich von Ihrer Skeptikerhaltung, die nur scheinbar ungläubig ist.« Es folgt ein Teach-in à deux, das mir sicher eine Menge bewiesen hätte, aber bei unwiderlegbaren Ausführungen werde ich schnell müde. »Verstehen Sie. Zudem verbindet sich Skeptizismus mit Passivität im Handeln, gerade in der Politik, so daß man anderen das Feld überläßt. Also das ist das eine.«
Alles klar. Und das andere sei der daily horror. Da stimme ich ihm zu, meinem entlaufenen Schwiegersohn. »Es ist viel spannender«, mahnt er, »heutzutage die kritiklose Gläubigkeit zu untersuchen, den täglichen Schwachsinn also, wenn die Auseinandersetzung auf ein scheinwissenschaftliches Niveau gehoben wird, um z. B. den Ehepartner mit psychoanalytischem Vokabular niederzuschießen: Du projizierst deine eigene Scheiße auf mich! Aber was ist eigentlich Gläubigkeit, was meinen Sie?« Ich meine nichts. »Das heißt doch, daß man sich die Welt hinkonstruiert, begrifflich, in ein Schema, das es erlaubt, sie möglichst im Sinne des persönlichen Interesses zu interpretieren, gerade um die Komplexheit aushalten zu können.«

Des lieben Gottes Prozentanteile

Alles und nichts wird geglaubt, aber wer glaubt was? Wäre ich Jesus, nähme ich folgende Einteilung vor: 90 Prozent der Bundesbürger glauben nichts, 10 Prozent sind gläubig.
Ein winziger Teil der 90 Prozent durchdenkt gelegentlich, wenn auch nur im Vollrausch, seine geistige Situation. Die unkritische Masse der 90 Prozent Nichtsglauber glaubt natürlich auch, daß sie an etwas glaubt, weil man doch evangelisch oder katholisch ist, mindestens zu Weihnachten gerührt, vielleicht gar getauft, gefirmt, konfirmiert, erleuchtet. Und die Tochter muß zum Traualtar geleitet werden – für die Seele bringt's zwar dauerhaft nix, aber das Drumherum ist so schön. Und beerdigt mit Pastor muß man auch werden, egal was er sagt und selbst wenn keiner singt; so ist man's gewohnt. Oder man glaubt, weil man in der Partei ist oder nicht in einer Partei, dafür aber alle Jahre wieder Amnesty fünf Mark spendet mit der innerlichen Berechtigung, weitere zwölf Monate den bunten Aufkleber auf dem Kofferraum spazierenzufahren. Klar haben diese Ungläubigen den Kopf voller

ramponierter Glaubensmöbel, von einem gelebten Glauben sind sie aber so weit entfernt wie ein Satellit vom Lieben Gott.
Und weil sie so weit weg sind von einem Gott, weil keiner mehr das schöne Urvertrauen hat, mit dem man so richtig gesund glauben kann, bewundern wir doch lieber die zehn Prozent wahrhaft Gläubigen, mit denen wir eigentlich bitte nichts zu tun haben möchten, überzeugte Christen aller Schattierungen, Anthroposophen, Bahais, New-Age-Menschen nebst sämtlichen Esoterikern der Republik: Die sind's? Sollen wir ihnen nacheifern? Da geht es uns wie frisch eingereisten DDR-Kleinbürgern im westdeutschen Supermarkt. Benommen stampfen wir zwischen den hübsch aufgemachten Glaubenssorten und Wahrheiten aller Art herum; wir brauchen nur zuzugreifen. Täglich treffen neue Artikel ein, im Angebot wechselt Mystik mit progressiver Christlichkeit, Satanskult mit Erweckungsware. Und scheinbar sind auch hier die Preise gestiegen, tatsächlich aber waren sie immer hoch. Es konnte stets nur vorübergehend so aussehen, daß man Christ oder Nazi oder Sannyasin um ein Geringes wurde und später nur gelegentlich nachzuschießen brauchte mit Pimpfenprobe, Beichte und Jugendweihe. Die Gesamtkosten eines Glaubens aber beliefen sich seit je auf die bedingungslose Übergabe: Denken war hinfort nur noch respektvoll innerhalb des Glaubensgebäudes gestattet. Selbst das kann noch schiefgehen:

»Mein Großvater als Pfarrer«, höre ich von Rosemarie, »hatte große Glaubenszweifel, ganz eigenartig. So um 1947 hat man doch diese Tempelrollen der Essener gefunden, und mir ist das eine ganz tiefe Kindheitserinnerung, daß mein Großvater zutiefst erschüttert war, weil nämlich aus diesen Schriftrollen hervorzugehen schien, daß Christus nicht auferstanden ist.«
»Der Kern der Story!«
»Ja, ihn hat das in absolute Verzweiflung gestürzt. Ich weiß nicht, wie er am Ende damit zurechtgekommen ist, ich war auch viel zu jung damals –«

Heute geht das anders, man kommt als ungläubiger, sicher auch als kaputter Geistlicher phantastisch über die Runden. Wenn ich mir die machtbewußten, in Tagesgeschäften hart gewordenen Gesichter neu eingesetzter Bischöfe in der Zeitung ansehe, weiß ich genau, daß die an nichts glauben. Alle Achtung. Klare Linie. Glauben geht nicht, erstens nicht wegen der Zeitverschwendung. In Depressionen zweitens würden sie versinken müssen, weil sie sich der großen Hybris bewußt sind, daß ihre Kirche Gottes Wort verfügbar gemacht hat, daß Menschen es unternommen haben, sich der Wahrheit Gottes zu bemächtigen.
Setzen sich die zehn Prozent, die wir als Gläubige gekennzeichnet haben, überwiegend aus Ungläubigen zusammen?

»Ich muß dir sagen«, verrät mir Ilse, Fachbereichsleiterin auf der St. Ursulaschule, »und das darfst du auf keinen Fall schreiben, ich glaube an gar nichts. Pipifax.«

»Oi!«
»Und ich sage dir noch was. Ich habe noch nie mit einem Menschen gesprochen, der glaubt!«
»Junge Geistliche? Ordensschwestern? Grüne Fundis?«
»Oder geschlafen. Da wird ja am meisten gequatscht.«
»Du sagst es.«
»Die Kinder – schön, die unteren Jahrgänge glauben vielleicht noch. Ansonsten ist die große Mode hier bei uns gerade der Satanskult, scharenweise laufen meine Schüler da hinterher. Dann die Gruftis, alles schwarz, auch geschminkt, mit Asche, die treffen sich nachts auf dem Friedhof und schlafen dafür in meinem Unterricht ein. Was die glauben, weiß ich nicht, es ist mir auch egal. Gotteslästereien kann ich übrigens nicht ertragen, das verbitte ich mir. Unbefleckte Empfängnis, Auferstehung – daran habe ich keine Zweifel, es ist eine wunderschöne Idee, das aus der normalen Banalität herauszuheben. Aber glauben ist was anderes.«

Alles eine Soße

Wer einen einzigen Gläubigen fragt, hat alle. Es ist niederschmetternd. Nur übergroße Gewissenhaftigkeit oder Neugier auf eine schicke Interviewpartnerin mag den redlichen Sammler heutiger Glaubensaussagen dazu treiben, immer noch mehr Adepten anderer Façon nach dem zu fragen, was er schon zehnmal zum Verwechseln ähnlich gehört hat. Längst nimmt er die frappanten Widersprüchlichkeiten gelassen zur Kenntnis, die in jedem Glauben durch unverschämte theologische und sophistische Manipulationen kaschiert oder frech als Dogmen verkauft werden.
Ernüchternd, entmutigend, was Glaube nun gerade nicht sein sollte, kommen den erwartungsvoll Fragenden Verheißungen an, die vielen Heilslehren eigen sind, den klassischen wie den modern religiösen. Vollends entlarven sie sich als dreiste Gespinste, weil sie nur in der jeweiligen, allein seligmachenden Einkleidung für wirksam erklärt werden. Was ist denn der Unterschied, zum einen, vom Endziel der Seligkeit rückwärts betrachtet, im Ereignis der Erleuchtung, wenn sie mit Buddha stattfindet oder in der Freien Christlichen Gemeinde des Sauerlandes oder mittels der lebensspendenden Einsichten des unfaßlichen New Age? Am sympathischsten für diesen Verzückungs- und manchen anderen Glaubensakt, wenn man es sich aussuchen dürfte, wäre hierzulande noch, auch aus Gewohnheit und Bequemlichkeit, die Hilfe des Heiligen Geistes, des noch am ehesten glaubhaften Mitgliedes der herrschenden Trinität oder Tollität, des freundlichen Smokys der christlichen Witze. Zweitens, wenn wir in polemischer Absicht einen Blick auf das Leben nach dem Tode werfen, wie es uns freilich unter kaum erfüllbaren Bedingungen von wem nicht alles in Aussicht gestellt wird – von Herrn Steiner vermittels Entkörperung und Wiederverkörperung, vom Hinduismus per Seelenwanderung, und in Gottes Namen auch nach der

christlichen Lehre der Auferstehung –, dann bleibt uns abermals nur, frevelnd zu fragen: O Herr, es ist unglaublich, after all, what's the difference? Mit diesen Unterschieden sind zwar Bibliotheken gefüllt worden, ehrenhafte Menschen haben ihr Leben daran gegeben. Wir aber, niederer, doch erfahren als Konsumenten und Selbstbediener, sind in der Lage, eine Verpackung zu prüfen, und wir werden mißtrauisch, wenn uns das gleiche Produkt in verschiedenen Hüllen angeboten wird.

Wer glaubt, wird nicht nur selig, sondern hat's auch gut. In mehrfacher Hinsicht: Der metaphysischen Nahrung, derer der Mensch bedürftig ist, wird er teilhaftig. Ist er jung, braucht er sich um seine Orientierung weiter nicht zu kümmern, und als Oldie, wenn Sex und Geld nicht mehr lustig sind, klingen die Glocken süßer als vorher. Der Gläubige kann sich am Gerüst seines Glaubens festhalten, vom Kirchturm oder Minarett runtergucken und sich kaputtlachen über die zurückgelassenen Unbekehrten, die weit unter ihm kreuz und quer herumlaufen im lebenslangen Bestreben, geistige Standpunkte ohne geistliche Hilfe zu gewinnen und zu verantworten.

Daher haben es auch die Glaubensgründer aller Art umso leichter, je dümmer ihre Jünger sind. Überhaupt, im Hinblick auf Intelligenz hat sich das Glaubensvolk bis zur Gegenwart nicht wesentlich weiterentwickelt, und was kritische Distanz angeht, ist sie mit Glauben ohnehin nicht vereinbar und natürlich auch nicht erwünscht: Der mündige Bürger von heute ist der auf das Wendemaß zurechtgestutzte. Tagsüber bei der Arbeit oder ohne Arbeit, was soll's, hört er die neuen Radio-Banalprogramme, abends sieht er keimfrei, entschärft, ausgewogen fern, aber nicht weit: »Holen Sie sich den Glauben an unser Weiter-so-Deutschland!« Sicher können sie ihre Wähler kurzfristig zusammentreiben, unsere politischen Cowboys, was sie aber nicht mehr können im Gegensatz zu den alten Verführern bis einschließlich Hitler, ist, die Gläubigen zu verzaubern. Und nur solche Glauben halten.

Lasset uns beten

Beten, wenn man's gelernt hat, ist schön und gut. Schön, solange man sich an die erprobten Texte hält, die Litaneien, die Psalmen. Und gut ist Beten, weil es Luft gibt. Leider stoßen wir aber überwiegend auf priesterliche Betprofis; während dem Zuhörer langsam übel wird, versetzt ihn gleichzeitig die Leichtigkeit in Erstaunen, mit der diesen Menschen ein Gebet von der Hand geht. Der Verdacht, daß dabei Gleichgültigkeit im Spiele ist, bringt uns in Rage. Jede öffentliche politische Bekundung, das wissen wir,

ist hinterhältig und karikiert die Wahrheit auf obszöne Weise. Für Gebete darf das nicht gelten, auch nicht für Gelegenheitsgebete. Könnte man handfeste Beweise für das gedankenlose Versagen der Pastoren beibringen, müßten Dreiviertel aller Geistlichen entlassen werden.
Solche Diagnose darf sich erlauben, wer selbst ein alter Beter ist und gesehen hat, wie Mönche zur Komplet in den Chor ihrer Kirche einziehen, etwa in Maria Laach. Gesichter, Haltung und Gang beweisen, was immer behauptet wird, was man aber nie glauben will: daß dieser kleine Zug stellvertretend – das könnte man immerhin einräumen –, aber auch wirksam für andere mitbetet. Schlimmer noch, während der zwei Minuten, in denen die Patres vom Kreuzgang zum Chorgestühl gelangen, teilt sich dem erschrokkenen Besucher so viel Würde mit, daß er verwirrt zustimmt, wenn Gläubige später vermuten, er habe einen Abglanz der Erhabenheit verspürt, mit der sich die Gottheit umgibt.

Isabel: Beten? Nein danke. In der Schule hab ich sofort nach der Konfirmation Religion abgewählt. Ein Laberfach. Und dann auch wegen meiner Großmutter hab ich's abgeschafft.
Frage: Ist das die fromme, die bei Tisch so schön laut beten kann?
Isabel: Ich gucke dann auf den Teppich. Vorgestern war ich bei einer Freundin. Die Eltern machen das auch. Die sagen noch nicht mal laut ein Gebet, die gucken nur still, falten die Hände, und irgendwann wissen sie alle, wann sie fertig sind. Ich guck meine Fingernägel an. Wenn der erste sich dann räuspert, guck ich wieder nach oben. Die Gesichter in dem Augenblick kannste schwer aushalten.

Bahai: Ich kann immer zu Gott beten. Seit ich Bahai geworden bin und den Glauben an Gott wiedergefunden habe – nun fühle ich mich nie mehr allein. Ich weiß, ich kann beten. Es gibt ganz wunderbare Bahai-Gebetbücher, thematisch unterteilt, z. B. ich habe nicht richtig gehandelt und möchte das loswerden. Also ein Bahai hat jeden Tag zu beten. Wann er das macht und wie, das ist seine Sache. Also das ist eine grundlegende Anweisung. Man kann kein Bahai sein und sich um nichts kümmern.

Daß wir Gottes ledig werden

Philosoph: Die modernen Vorurteile, die man gegen den Glauben als etwas angeblich Rückständiges hat, zu relativieren und abzubauen, das war für mich wichtig. Nicht wahr, es gibt doch Intellektuellenkreise, da darfst du nicht laut sagen, daß du glaubst.
Zuhörer: Nee, dann halten sie dich für blöd.
Philosoph: Ich denke, daß sich viele Leute, auch Atheisten, vom Kinderbegriff der Religion nicht lösen können, und der Atheismus ist ja zunächst nur die abstrakte Negation dessen, was man sich so vorgestellt hat. Es gibt aber in der Philosophie die Idee Gottes als eines non aliud. Gott ist das, wozu es kein anderes mehr gibt, das alles umfaßt, wo du nichts mehr

ausschließen kannst, deinen eigenen Geist inbegriffen. Das ist nun kein Atheismus. Zum Glauben gehört immer die Erfahrung oder wenigstens das Ernstnehmen der Gottverlassenheit oder eben, daß Gott nicht ist. Meine Idee ist ja im Grunde, daß der wirkliche Atheismus die letzte Stufe zum Glauben ist.

ZUHÖRER: Vorausgesetzt, ich will überhaupt glauben. Und deine Schritte sind mühsamer, als wenn mich aus heiterem Himmel die Erleuchtung packt.

PHILOSOPH: Da gibt es Scheußlichkeiten und böse Mischungen. Bei Bhagwan die Kombination von mystischem Lebensideal und der Strategie, die Leute an die eigene Person als Autorität zu binden. Die hierherkommen, heißt es, und dann wieder weggehen, denen ist das größte Unglück geschehen: Sie haben einen Meister gesehen und ihn nicht erkannt.

ZUHÖRER: Zu dem Sternreporter sagte er: Da bist du ja, und der fiel vor Begeisterung fast um. Andererseits, weshalb fallen die Leute vom Glauben ab?

PHILOSOPH: Echter Glaube ist immer selten gewesen. Im 10. Jahrhundert war man eben ein gläubiger Christ, so wie man heute religiös indifferent oder Atheist ist.

ZUHÖRER: Normalerweise geht der Glaube langsam flöten, en passant, ohne daß man's richtig merkt. Wütend oder eiskalt dagegen melden sich Frauen beim Staat und bei Jesus ab, wenn ein Kardinal das Thema Abtreibungen mal wieder besonders praxisnah erläutert hat.

PHILOSOPH: Bei mir ging's also umgekehrt. Einmal weiß ich, daß das, was ist, unsere Erkenntnisebene unendlich übersteigt. Und dann hat mich Meister Eckhart fasziniert, der hochspekulative Denker auf dem Lehrstuhl des Thomas von Aquin, bestens vertraut mit der arabischen und griechischen Philosophie. Er benutzt Paradoxien, in denen fortwährend Gottesbilder zerschlagen werden. Also das radikale Gegenteil von dem, was heute so herumgeboten wird: Mystisches, Geheimnisumwittertes, Exotisches jedenfalls. Während Eckhart dir Sachen um die Ohren schlägt, an denen du zu knabbern hast: So wollen wir denn Gott bitten, heißt es in einer seiner Predigten, daß wir Gottes ledig werden.

HANSER

Modelle für eine politische Bibelauslegung heute

Die Geschichte vom verlorenen Sohn, das vierte Gebot »Ehre deinen Vater und deine Mutter«, die Verheißung des Jesaja von einem Auserwählten, der auf der Erde das Recht aufrichten werde, und die Geschichte vom neuen Bund, den Gott nach dem Strafgericht der Sintflut mit Noah eingegangen ist: das sind vier bedeutsame Bibeltexte, deren Botschaft für den christlichen Glauben erschöpfend interpretiert und eindeutig festgelegt worden

zu sein scheinen. Hartmut von Hentig zeigt, daß dem nicht so ist. Als Glaubender und als kritischer Intellektueller demonstriert er, daß diese Texte im Lichte heutiger Fragen einen neuen überraschenden Sinn gewinnen. Daß sie Wahrheiten, dramatische Erfahrungen, aber auch ärgerliche Widersprüche aussprechen. Daß sie Orientierungshilfen für den Christen, zugleich aber auch Rohstoff für kritische Meditationen sein können.

144 Seiten. Broschur. DM 14,80

Rainer Döbert
»Zivilreligion«
Ein religiöses Nichts religionstheoretisch betrachtet

Aufklärungsschübe und Rationalisierungsphasen haben schon öfters ein erschrockenes Zurückweichen vor der neugewonnenen »Mündigkeit« nach sich gezogen: Die deutsche Romantik gab sich schließlich fromm – nicht nur, weil die »Wunderwelt« des Religiösen der Phantasie und »produktiven Einbildungskraft« neue Nahrung verschaffen konnte, sondern vor allem auch deshalb, weil die frei vagabundierende Subjektivität am Ende Angst vor der eigenen Courage bekam und sich in die feste, christliche Ordnung des Mittelalters flüchtete (Klein, II, S. 126ff.). Daß man nicht mehr ins Mittelalter zurückfinden wird und daß die Aufklärung einen irreversiblen Prozeß darstellt, ist heute selbst in konservativen Kreisen weitgehend unstrittig. »Religion nach der Aufklärung« (Lübbe, 1980) ist angesagt und Streit herrscht eher darüber, welche Gestalt die Religion nach der Aufklärung denn nun annehmen wird.

Wenn man in diesem Streit begründet Position beziehen möchte, dann benötigt man einiges an Kontext – gerade weil man Religion und nicht irgendwelche profanen Orientierungsmuster zum Thema hat. Das war ja schon immer das Problem der Religion, daß – drücken wir uns vorsichtig aus – kaum jemand Gott nach seinem Willen hat fragen können und alles erschlossen werden mußte. Wenn man dann noch bei einem buchstäblich importierten und daher wohl eher marginalen Aspekt des religiösen Bewußtseins, nämlich Zivil- und Bürgerreligion, ansetzt, scheinen die Aussichten dafür, daß sich die Nebel etwas lichten, nicht gerade günstig zu sein. Das soll uns nun aber auch nicht schrecken. Die Menschheit hat in diesem Bereich ihres Denkens seit jeher gern Risiken auf sich genommen, und wenn wir schon weniger fromm sind als unsere Vorfahren, dann wollen wir nicht auch noch weniger mutig sein.

1. Zivilreligion in Amerika: Bellahs Vorstoß

Vielleicht ist es nicht ganz zufällig, daß es ein amerikanischer Religionssoziologe, R. N. Bellah (1967) war, der das Thema »Zivilreligion« in die

neuere Diskussion hineingetragen hat: Die Vereinigten Staaten können in gewisser Hinsicht als das christlichste Land des Westens betrachtet werden. Hier ist Gott für die alltägliche Lebensführung bedeutsamer als selbst in katholischen Monopol-Ländern wie Irland, Italien und Spanien (USA 8.21, Irland 8.02, Italien 6.69, Spanien 6.39), von den anderen europäischen Ländern gar nicht zu reden (Belgien 5.94, England 5.72, Bundesrepublik 5.67, Finnland 5.35, Holland 5.33, Frankreich 4.72, Dänemark 4.47, Schweden 3.99; Layendecker-Thung). Der Begriff geht auf Rousseau zurück, der sich eigentlich mit der ganzen Aufklärung dahingehend einig war, daß auch ein auf Vernunft gegründetes Staatswesen den Büttel ›Gott‹ nicht würde entbehren können. Zur Aufrechterhaltung der Sittlichkeit sollten dem Bürger vom Staate der Glauben an einen allmächtigen Gott, an ein Leben nach dem Tode, an Vergeltung von Gut und Böse, an die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze sowie die Ablehnung religiöser Intoleranz (zumindest lippenmäßig) abverlangt werden (Rousseau, Contrat social, 1762). Da in Amerika Religion und Staat relativ strikt getrennt sind, bezeichnet der Begriff »Zivilreligion« bei Bellah nun allerdings nicht mehr eine minimale, staatlich durchgesetzte Zwangsreligion, sondern bezieht sich auf einen religiösen Aspekt von politischer Kultur.

Zum Kernbereich von politischer Kultur gehören die Vorstellungen der Staatsbürger vom Funktionieren und der Legitimität der staatlichen Institutionen. Bellahs These besagt nun, daß diese Vorstellungen in Amerika von Anbeginn bis in die Gegenwart einen Komplex religiöser Glaubensmuster umfaßten, die »neben den Kirchen und von ihnen ziemlich deutlich unterscheidbar« (Bellah, 1967, S. 19) ihre eigene Integrität als eine gesonderte Zivilreligion behaupteten. In ihr bringen die Staatsbürger und ihre Repräsentanten einen überkonfessionellen Konsens dahingehend zum Ausdruck, daß die Souveränität Gottes der des Volkes vorausgeht und daß alle politischen Handlungen letztlich vor Gott verantwortet werden müssen: »Der Volkswille selbst ist nicht das Kriterium für richtig und falsch. Es gibt ein übergeordnetes Kriterium, an dem dieser Wille gemessen werden kann« (S. 22) – der Wille Gottes, aus dessen Hand uns die Menschenrechte überantwortet wurden mit der Verpflichtung, für ihre Verwirklichung auf dieser Erde zu sorgen.

Dabei kommt dem amerikanischen Volk eine besondere Rolle zu: Wie das israelische ist es ein auserwähltes Volk, das mit Gott einen »Bund« geschlossen hat und dazu bestimmt ist, »eine neue Gesellschaftsordnung aufzubauen, die für alle Völker ein strahlendes Licht sein soll« (S. 26). Wenngleich Bellah in diesen nationalen Bezügen durchaus die »Gefahren einer Verzerrung« (Antiliberalismus, imperialistische Abenteuer) sieht, ist er

doch der Überzeugung, daß sich in der »Zivilreligion in ihrer besten Form ... ein echtes Verständnis der universalen und transzendenten religiösen Wirklichkeit« (S. 31) durchsetzen wird – ein Optimismus, der ihm unter dem Eindruck des Vietnamkriegs und der Präsidentschaft Nixons zunehmend abhanden kam. 1975 ist ihm »the American civil religion an emtpy and broken shell« (zit. nach Kleger/Müller, 1986, S. 264).
Wenn die Zivilreligion jedoch nicht energisch verteidigt wird, sind die politischen Institutionen ernsthaft gefährdet. Denn das amerikanische Regierungssystem ruht auf der Vereinigung von republikanischen und liberalen Ideen. Letzteren gilt der Staat lediglich als »ein neutraler rechtlicher Mechanismus ohne Ziel oder Werte« (Bellah, 1978, S. 51), der lediglich die friedliche Koordination der aus »reinem Eigennutz motivierten Handlungen der Bürger« (S. 48) garantieren soll. »Eine Republik muß (demgegenüber) danach streben, in einem positiven Sinn ethisch zu sein und bei ihren Bürgern eine ethische Verpflichtung hervorzurufen« (S. 52). Opferbereitschaft, Gemeinsinn, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gleichheit und aktive Teilnahme an der Machtausübung machen den republikanischen Bürger aus. Diese Werte werden im Gemeindeleben der amerikanischen Kirchen/Sekten praktisch eingeübt. Bei den großen nationalen Ritualen beschwört man sie in der bilderreichen religiösen Sprache und projiziert sie auf die »höhere Wirklichkeit, welche die Normen aufrechterhält« (S. 52). Ohne diesen religiös motivierten Republikanismus würde die amerikanische Demokratie auf Dauer durch Privatismus, Unwissenheit und Gleichgültigkeit korrumpiert und in einen neuen Despotismus überführt werden.
Insgesamt gewinnt man den Eindruck, daß Bellah Zivilreligion schließlich nur noch postuliert, da die empirischen Evidenzen umso spärlicher werden, je mehr man sich der Gegenwart nähert. Und dieser Eindruck wird durch außeramerikanische Untersuchungen eher verstärkt. Nur in der Schweiz scheint die zivilreligiöse Welt noch in Ordnung zu sein. Hier kann man sich angesichts des »Wunders« der Schweizer Unabhängigkeit seiner selbst noch sicher sein: »Wenn man alles ordentlich macht, kann einem auch nur etwas Ordentliches zustoßen ... Wenn Er wiederkäme, so wäre alles ordentlich, wir hätten uns nichts vorzuwerfen. Wir wären diejenigen, die ihm am besten gefallen würden, obwohl wir so klein sind ... Er muß Ordnung lieben, weil Er selber sehr ordentlich ist, weil Er voraussieht. Sonst wäre er nicht Gott« (A. Saurma, in Kleger/Müller, S. 143). Außerhalb der Schweiz sind die Befunde jedoch eher mager. Die Niederländer konstatieren einen Schwund zentraler zivilreligiöser Lehrsätze; die Italiener hoffen nur, daß sich der Katholizismus in so etwas wie Zivilreligion verwandelt; die Engländer lieben zwar die »geheimnisvolle Aura«, die die Krone umgibt, Reli-

gion hat für sie aber eher etwas mit »Suche nach einer Identität« als mit staatlicher Legitimation zu tun. Immerhin ist bemerkenswert, daß die französische Republik mit ihrem Versuch, Legitimation ganz ohne, ja gegen die Religion zu erzeugen, gescheitert ist. Dabei dürfte es alles andere als ein »Zufall (sein), daß sich die ... Grenzen einer rein weltlichen Zivilreligion in erster Linie am Gegenstand des Todes manifestieren: ... gerade im Umgang mit ›seinen‹ Toten begegnet der Staatskult den größten Schwierigkeiten, ohne die Integration einer religiösen Dimension auszukommen« (Willaime, im Kleger/Müller, S. 161).
Ob all das ausreicht, um von einer eigenständigen »Zivilreligion« oder einer »religiösen Dimension der Gesellschaft« zu reden, ist nicht leicht zu entscheiden. Es könnte durchaus sein, daß sich hier nur noch »Trümmer religiöser Sprache« locker an Politik angelagert haben. Ehe wir versuchen, das Gewicht von Zivilreligion abzuschätzen, wollen wir jedoch einen Blick auf die deutsche »Verarbeitung« von Bellah werfen.

2. Die deutsche Diskussion über Zivilreligion

Die deutsche Reaktion auf Bellah ließ mehr als ein Jahrzehnt auf sich warten und bewegte sich zunächst in eher weltlichen Bahnen. Wenn Pannenberg vermutet, daß dafür die fortgeschrittenere »Säkularität der öffentlichen Kultur und der politischen Ordnung« Europas verantwortlich sein könnte (Pannenberg, S. 65), und sehr zart andeutet (»das Erlebnis zweier Weltkriege«), daß ein frommer Mensch hinter dem deutschen politischen System eher den Teufel als Gott suchen würde, so ist ihm wohl recht zu geben.
Am schnellsten hat wieder einmal *Luhmann* mit einem Aufsatz über »Grundwerte als Zivilreligion« (1978) reagiert, dessen Titel schon verrät, daß »Weltliches« ansteht. Dort möchte er zeigen, daß die in der Verfassung niedergelegten Grundwerte, aber auch informellere Werte wie »Gerechtigkeit, Fairneß, Durchsetzungswürdigkeit des Rechts, Gleichheit des Zugangs aller zu allen Funktionen ... Anspruch auf Lebensqualität ...« (Luhmann, 1978, S. 175) heute Komponenten einer Zivilreligion darstellen, die weitgehend konsentiert ist. Der Umstand, daß die moderne Zivilreligion diese Gestalt annimmt, wird aus der Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung abgeleitet. Ausgangspunkt ist das bekannte Theorem, daß »zunehmende strukturelle Differenzierungen des Gesellschaftssystems ... zunehmende Generalisierung der für alle verbindlichen Symbolik« (S. 184) erfordern. So kann ich dem Leser keine allzu ausführlichen Ausflüge in fachliche Technikalien zumuten, sondern muß versuchen, mich möglichst dicht an eine Ebene des Allgemein-Verständlichen zu halten. In der glei-

chen Lage ist der religiöse Experte, nachdem auch die Religion als spezialisiertes Teilsystem ausdifferenziert wurde. Wo er nicht als Experte und Repräsentant seines Teilsystems spricht, sondern als Mitglied der Gesamtgesellschaft agiert, kann er nur den »zivilreligiösen« Minimalkonsens geteilter Werte voraussetzen, die er dann bestenfalls noch mit einem spezifisch religiösen Touch garnieren mag. Intensivere Formen von Religiosität sind »teilsystemspezifisch institutionalisiert. Nur von daher kann ein ausgeprägt religiöses Bewußtsein entwickelt werden. Die allgemein säkulare Zivilreligion gibt dafür nicht genügend her« (S. 187).

Um die Differenz dieser systemtheoretischen Rekonstruktion der Marginalisierung von Religion gegenüber Bellahs Absichten deutlich zu machen, müssen wir noch ein Detail der Luhmannschen Theorie anführen. In seiner Untersuchung über die »Funktion der Religion« (1977) hatte er diese bestimmt als ›Überführung von unbestimmter in bestimmbare Komplexität‹. Etwas stilisierend können wir sagen, daß Religion uns die Welt als grundsätzlich geordnet darstellt, wobei es keine Rolle spielt, ob wir die Ordnung immer im Detail durchschauen. In psychoanalytischer Terminologie würde man sagen, Religion hat mit Erzeugung von Urvertrauen zu tun (Erikson). Diese Funktion kann aber nur effektiv erfüllt werden, solange sie latent bleibt: Wenn man zuviel darüber redet, funktioniert es nicht mehr.

Dieses Postulat der notwendigen Latenz der Funktion von Religion hat Luhmann in gewisser Weise in seiner Konstruktion von Zivilreligion wieder aufgenommen. Der in aller sozialen und sprachlichen Kommunikation notwendig unterstellte »zivilreligiöse« Wertkonsens entzieht sich der »Konkretisierung«, da Konkretisierung immer teilsystemspezifische Elemente ins Spiel bringen würde: »Die Formulierung der Zivilreligion entfernt sich in dem Maße, als sie soziale Kontexte in Anspruch nimmt, von dem, was als Selbstverständlichkeit unterstellt werden kann, und setzt es der Rückfrage, ja der Negation aus« (Luhmann, 1978, S. 189).

Die Differenz zu Bellah sollte nun mehr als deutlich sein. Während Bellah bestimmte normative Bestände durch Sakralisierung definitiv unserem Belieben entziehen wollte, ist bei Luhmann ein unbestimmbarer Wertkonsens bestenfalls faktisch stabil. Die Technik, Stabilität durch Abschieben ins Vorbewußte zu gewinnen, ist aber mehr als prekär, das zeigt die Religionsgeschichte. Früher oder später wird alles thematisch, und dann benötigt man zur Verteidigung von Grundwerten schlagkräftige Argumente.

Luhmanns sehr weltlicher Wendung von Zivilreligion wurden von philosophischer Seite bald wieder traditionell-religiöse Varianten entgegengestellt, was wohl auch mit der großen Wende zusammenhängen dürfte. Das konservative Lager begann zunehmend, Religion in die sittlichen Grundlagen

des Staates »hineinzuphilosophieren«. Als beispielhaft können in diesem Zusammenhang die Beiträge von Lübbe und Koslowski gelten.

Lübbe (1981, S. 195 ff.) scheint sich auf den ersten Blick recht eng an Bellah anzuschließen, gibt diesem jedoch schließlich eine stärker staatsphilosophische Wendung: Da geht es nicht mehr primär um die »Erfahrung des... Volkes« (Bellah), sondern um »religiöses Staatsrecht« (Lübbe, S. 200). Nicht die Erfahrungen »unten«, sondern funktionale Notwendigkeiten »oben« treten nun ins Zentrum. Zu dieser Verschiebung gesellt sich eine andere. Lübbes Hauptinteresse richtet sich darauf, die liberale Komponente unseres politischen Systems, Freiheit, zu verteidigen und totalitäre Gefährdungen abzuwehren. Damit tritt die von Bellah beschworene republikanische Komponente zwangsläufig zurück, der Inhalt von Zivilreligion reduziert sich tendenziell auf den Bezug auf Gott.

Im einzelnen vertritt Lübbe dann die Auffassung, daß die religionspolitische Aufklärung nicht rückgängig gemacht werden kann und soll, weil das »Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten« (Gehlen) aufgrund einschlägiger europäischer Erfahrungen ein für allemal unterbunden werden muß. Religionspolitische Aufklärung bedeutet dabei, daß religiösen Dogmen die politische Verbindlichkeit entzogen wird und daß die Bürgerrechte vom religiösen Bekenntnis abgekoppelt werden (vgl. Lübbe, 1980, S. 52). Das läuft auf die Säkularisierung des Staates hinaus, und es ist zunächst nicht zu erkennen, welche Rolle Religion, und sei es Zivilreligion, in der Staatstheorie noch spielen könnte.

Nun muß man sich aber einen Sachverhalt vergegenwärtigen, »der ebenso unwidersprechlich wie fundamental ist. Der Satz lautet: Der liberale Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann« (Lübbe im Anschluß an Böckenförde, 1981, S. 207). Zu diesen Voraussetzungen gehört die letzte Legitimationsgrundlage des Staates, die, soll sie solide sein, religiöser Natur sein muß. Denn nur in Religion wird »ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen« unserer Existenz hergestellt und »darüberhinaus der Grund benannt und anerkannt..., der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll« (S. 206). »Zivilreligion« als toleranzgebietende Minimalreligion erlaubt es dem Staat, sich auf diese seine externe legitimatorische Basis zurückzubeziehen, ohne daß es zu einer Resakralisierung von Politik kommt – dazu ist der religiöse Gehalt von Zivilreligion zu dürftig, religiös bestimmte Kontroversen finden hier keinen Ansatzpunkt. Insofern stellt die Zivilreligion geradezu einen Liberalitätsgaranten dar. Auf ihrem Boden sind fanatisch-totalitäre Entgleisungen ausgeschlossen, und Pragmatismus und Rationalität haben in der Politik eine Chance.

Das alles klingt doch nicht schlecht! Wir werden uns aber auch mit dem von Lübbe heftig attackierten Theologen Moltmann fragen dürfen, in welche legitimatorische Lücke die Zivilreligion in einer Demokratie denn eigentlich stößt. Immerhin wäre es ja denkbar, daß sich demokratische Institutionen ohne Rückgriff auf Legitimation »von oben« und ohne »Wiedererweckung ›zivilreligiöser Bestände‹, auf welchen ›Schwundstufen‹ auch immer« (Moltmann, 1984, S. 75 f.) legitimieren lassen. Und vielleicht sollten wir unsere Anstrengungen eher darauf konzentrieren!

Denn eventuell fährt hier wieder einmal ein Zug in die falsche Richtung ab. Mag man bei Lübbe noch zweifeln, bei *Koslowski* (1985) beginnen die Zweifel zu schwinden. Um die Gründe dafür zu verdeutlichen, sei in aller Kürze Koslowskis High-tech-Hegelianismus vorgestellt. Der Staat ruht auf der Sitte und Gesittung der Bürger, die wiederum aus der Religion entspringen. Soweit Hegel! Dies mit den modernen Mitteln der Entscheidungstheorie demonstriert zu haben, ist das Verdienst Koslowskis.

Bei der Transaktion von Gütern und Leistungen auf großen Märkten, auf denen eine unmittelbare soziale Kontrolle der Tauschpartner nicht mehr möglich ist, kann es leicht zu Marktversagen kommen, da die Transaktionskosten, d. h. »die Kosten der Einigung, der Kontrolle der Einhaltung und gegebenenfalls der Durchsetzung der vertraglichen Vereinbarungen der Wirtschaftenden« zu hoch werden im Vergleich zum Wert der getauschten Güter (S. 79). Niedrig bleiben die Transaktionskosten nur, wenn man den anderen vertrauen und sich darauf verlassen kann, daß sie ein Minimum ethisch-rechtlicher Regeln respektieren und ihren jeweiligen Pflichten auch nachkommen werden. »Es gibt daher ein eindeutiges volkswirtschaftliches Argument für ethisches Verhalten« (S. 81).

Dies schlägt aber, wenn der Einzelne nicht gerade eine Inkarnation des kategorischen Imperativs ist, nicht nowendig auf das individuelle Handeln durch. Denn man kann die Situation als Prisoner's Dilemma aufschlüsseln (Regeln liegen in jedermanns Interesse, und jeder hat ein Interesse, allein die Regeln zu brechen) und versuchen, als »Schwarzfahrer«, d. i. Regelbrecher durchzukommen. Diese Strategie ist jedoch instabil, da die anderen früher oder später auch die Beachtung der Regeln einstellen werden – mit extrem nachteiligen Konsequenzen. Daher muß sie in »bedingte Moralität« überführt werden: Man hält sich an die Regeln, solange sich auch die anderen daran halten. Dabei kann sich aber ein »Isolationsparadox« ergeben, da die Informationen über die Verläßlichkeit der Tauschpartner unzureichend sind. Da man fürchtet, übervorteilt zu werden, bricht man die Regeln trotz eigentlich vorhandener Bereitschaft, ihnen Folge zu leisten. Alles hängt hier also davon ab, daß Vertrauen in verallgemeinerte Verläßlichkeit maximiert

wird. An diesem Punkt kommt nun die Religion ins Spiel – in Form von Kants Postulatenlehre. Durch den »religiösen Glauben an den transzendenten Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit für die unsterbliche Seele« (Koslowski, S. 86) löst sich das Isolationsparadox auf: Wer möchte am Ende schon in der Hölle schmoren müssen?

Diese Lösung ist, denke ich, in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Wie sich der moralfreie Raum beispielsweise eines Ghettos »anfühlt«, kann man im Prinzip »erfahren«, und daß diese Erfahrung keine angenehme ist, kann man wissen. Die Gewißheit dieser »Erfahrung« soll aber das nicht leisten können, was der schon seit Jahrhunderten wieder und wieder angezweifelte Glauben an Gott nun zustande bringen soll? Koslowski sieht das Problem an dieser Stelle durchaus und verweist auf Descartes' Gottesbeweis (S. 92) – eine kaum mehr als erheiternde intellektuelle Turnübung, deren Einzelheiten der Leser mir ersparen möge.

Wichtiger dürfte es sein, sich zu vergegenwärtigen, welche Art von Religiosität hier unterstellt wird. Hier wird Gott als alttestamentarischer Büttel in Anspruch genommen und eine (daran mag man deuteln, solange man mag) doch recht fundamentalistische Vorstellungswelt evoziert, die nicht jedes Gläubigen Sache ist (s. u.). Und auch die Moralität, die vorausgesetzt wird, entspricht durchaus nicht dem, was in Gesellschaften unseren Typs doch immerhin schon sichtbar wird: autonome Moral. Nein, ungeniert wird heteronomste Moral propagiert! Es soll überhaupt nicht bestritten werden, daß es solche Bewußtseinsformen in unserer Gesellschaft gibt und daß mit ihnen zu rechnen ist. In einer von G. Nunner-Winkler und mir durchgeführten Untersuchung der Vorstellungswelt 14- bis 21jähriger Jugendlicher hatten wir auch gefragt, was sich denn ändern würde, wenn es überhaupt keine Religion gäbe. Antworten wie »Dann würde sich niemand an die Gebote halten« kamen durchaus – von jüngeren und Unterschicht-Befragten! Hinter dem spieltheoretisch modernisierten Hegel kommt also Archaisches zum Vorschein. Und leider kann das nicht einmal überraschen. Spätestens seit dem europäischen Hexenwahn hat es die deutsche Wissenschaft immer wieder trefflich verstanden, die undifferenziertesten Denkmuster mit dem Glanz von Rationalität und Wissenschaftlichkeit zu umgeben. Das ist einfach die Standardform der Produktion von deutscher Ideologie.

Zusammenfassend läßt sich über die deutsche Rezeption von Bellahs Zivilreligion vielleicht soviel sagen: Bellah ging von dem schwierigen demokratietheoretischen Problem aus, daß der Wille des Volkes so falsch sein kann wie jeder Einzelwille – ein Problem, das uns aus unserer Geschichte ja nur zu vertraut sein sollte. Daher versucht er in »Zivilreligion« das Minimum einer republikanischen Ethik festzuschreiben, das als »Wahrheitskriterium«

dienen kann und das mehr umfaßt als nur Freiheit. Denn die Freiheit muß, könnte man mit Rawls sagen, einen Wert haben und als »Freiheit-Wozu« konkretisiert werden. Dieser normative Bestand wird bei Lübbe zur Freiheit in abstracto ausgedünnt und mit der These einer legitimatorischen Nicht-Autarkie des Staates verbunden. Bei Koslowski wird das Freiheitsprinzip nicht nur zu einer abgeleiteten Größe, weil es »allein die Grundlegung von Religion, Ethik und Soziabilität nicht leisten« kann (S. 93), sondern es verkehrt sich bei genauerem Hinsehen zu einem durch und durch heteronomen Faktor. In Luhmanns weltlicher Variante von Zivilreligion soll der normative Grundbestand nicht durch Hinausheben »über« die Gesellschaft, sondern sozusagen durchs Vergraben »unter« der Schicht des gesellschaftlich Bewußten gesichert werden. Er wird damit nicht nur unbestimmt, weil nicht »formulierbar«, sondern auch äußerst bedroht: Die Grundwerte-Diskussion ist ja in vollem Gang! Insgesamt wird man also zu dem Schluß kommen dürfen, daß Bellahs Absichten in der deutschen Rezeption verspielt worden sind. Das beweist nun aber leider nicht, daß die besprochenen Autoren nicht eine treffende Beschreibung der deutschen »Zivilreligion« geben. Vielleicht ist unsere politische Kultur in ihrem religiösen Aspekt ja so geartet, daß man Bellahs Absichten verfehlen muß, wenn man sie wirklichkeitsgetreu darstellen will. Diesem Verdacht ist im folgenden nachzugehen. Dazu müssen wir die vorhandenen Informationen über die heutige Gestalt des religiösen Bewußtseins zusammenziehen.

3. Einige Ergebnisse der Umfrageforschung

Der Theologe Pannenberg hält die Debatte um Zivilreligion nur für die »erste« – man wird ergänzen dürfen: bestenfalls lauwarme – »Phase einer neuen öffentlichen Diskussion über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft« (Pannenberg, 1985, S. 64), die inzwischen beispielsweise in Gestalt des amerikanischen Neofundamentalismus längst ihre zweite, »heiße« Phase erreicht hat. Da will man nicht über Gott philosophieren, sondern möchte erleben, wie einem (besser anderen) der Zorn Gottes in die Glieder fährt. Und auch die Gläubigen, die wieder so zahlreich und hoffnungsvoll zu den Kirchentagen fahren, möchten dort wohl kaum Helmut Kohl ein ausgelutschtes »zivilreligiöses« Bekenntnis vortragen hören. Wenn, dann möchte man wohl eher Zeuge werden, wie endlich auch aus ihm hervorbricht, was seinem bayrischen Peiniger schon immer bei Bedarf gelang: Zungenreden! Zweifellos sind religiöse Revitalisierungsbemühungen im Gang. Die versteht man jedoch nicht, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, von welcher Grundlinie des Säkularismus sie sich abstoßen.

Schmidtchen hat in seiner Untersuchung über die Religiosität der Deutschen auch danach gefragt, was als »heilig« empfunden wird (1979, S. 64 f.). »Heilig« sind den Deutschen die persönliche Freiheit (81%), das Recht der Eltern auf eine Kindererziehung nach eigenen Vorstellungen (72%), das Weihnachtsfest in der Familie (70%), unsere freiheitliche Staatsform (69%), gegebene Versprechen (67%), Zusammenhalt in der Familie und Verwandtschaft (66%) etc. Wer in Versuchung kommen sollte, in diese Befunde zivilreligiöse Vorstellungen hineinzudeuteln, wird wohl abrupt gestoppt, wenn er zur Kenntnis nehmen muß, daß eine Wallfahrt nur 7, eine Prozession nur 9, das Kruzifix und das Neue Testament jeweils nur 20, der Kirchgang nur 26 Prozent der Bevölkerung »heilig« ist. Daß sie regelmäßig in den Urlaub fahren können, ist mehr Deutschen »heilig« als das Vaterunser (35% vs. 33%)! Aber, wird man einwenden, »heilig« hat hier doch wohl eine ganz andere, nämlich total profane Bedeutung. Eben. Otto konnte 1917 noch ein Buch mit dem Titel *Das Heilige* veröffentlichen und sicher sein, daß er auf Anhieb richtig verstanden wurde. Heute kommen den Deutschen nicht einmal dann religiöse Vorstellungen in den Sinn, wenn sie mit der Nase gewaltsam auf ein Wort gestoßen werden, das wie kein anderes den Bereich des Religiösen symbolisiert. Der fast vollständige Bedeutungswandel ist die message.

Weiterhin: Je fundamentalistischer die Glaubenswahrheiten, desto schmaler ist in westlichen Gesellschaften ihre Trägerschaft. An den Teufel, an Prädestination und an Wunder glauben (gleiche Reihenfolge!) nur 18/24/29 Prozent der Bevölkerung. Eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits gibt es nur für 28 Prozent (Schmidtchen, 1979, S. 47) – kein Wunder, wenn an Himmel (31%) und Hölle (14%) nur noch Minoritäten der Deutschen glauben (Laeyendecker-Thung, 1984, S. 48). Da hat Koslowski ersichtlich auf Sand gebaut. Und es wird nur sandiger, je genauer man hinschaut. Im karitativen Bereich gibt es zwar durchaus eine Überlappung und wechselseitige Verstärkung von religiösen und weltlich-moralischen Vorstellungen (Schmidtchen, S. 61), aber das bedeutet nicht, daß eine Mehrheit der Deutschen das Gefühl hat, in moralischen Fragen auf die Kirche angewiesen zu sein: 54 Prozent brauchen dabei die Kirchen nicht und handeln »nach eigenen Anschauungen« (S. 83). Und im politischen Bereich wird es noch deutlicher: 78 Prozent der Bevölkerung können in »politischen Fragen« auf religiöse Unterstützung verzichten; keine der gesellschaftspolitischen Kontroversen der jüngsten Vergangenheit (Reformen, Bürgerinitiativen, Partizipation, Frauenemanzipation; s. Schmidtchen, S. 57) war religiös besetzt. Politik ist fast vollständig profanisiert!

Schließlich ist an die auch für das religiöse Bewußtsein bedeutsamen Konse-

quenzen des etwa seit 1964 zu beobachtenden Wertwandels zu erinnern, die fast auf eine »zweite Säkularisierung« (Meulemann, 1984) hinauslaufen. Werte wie Egalitarismus, Partizipation, Autonomie und Selbstverwirklichung unterminieren auch die Autorität der religiösen Sozialisationsinstanzen, die zumindest in den Frühphasen der Bildung des religiösen Bewußtseins auf Autorität angewiesen sind. Zudem ist religiöse Erziehung in der Familie eher selten geworden (Schmidtchen, S. 28; Nipkow, 1987), und die Erziehungsziele selbst stellen stärker auf Autonomie ab. Religiöse Selbstbestimmung der Kinder ist angesagt: Wenn sie nicht in den Kindergottesdienst gehen mögen, müssen sie nicht gehen (Schweitzer, 1987, S. 182). Sehr früh schon läuft also alles darauf hinaus, daß wir für unser Leben in allen Bereichen selbst die Verantwortung übernehmen dürfen und müssen. Wo könnte Gott da noch intervenieren? Beim Sinn des Ganzen? »Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selbst einen gibt« ist eine Umfrage-Aussage, die sich der breitesten Zustimmung erfreut (Seyfarth, 1984). In der letzten Shell-Studie (1985) über die Lebensweise Jugendlicher wurden erstmals eingehender auch religiöse Orientierungen erhoben. Die Ergebnisse sind ernüchternd: Der Religion kommt trotz gewisser Revitalisierungstendenzen nur eine »nachgeordnete kulturelle Kraft« zu (Shell 85, 1, S. 266).
Nun wollen wir aber das Kind nicht mit dem Bade ausschütten und den Anschein erwecken, Religiosität würde sich in absehbarer Zeit in nichts auflösen. Daß man den Sinn des Lebens selbst konstruieren muß, schließt nicht aus, daß man ihn religiös konstruiert. Man läßt sich lediglich die Form der Religiosität nicht mehr durch die Kirchen vorgeben. In vielen scheinbar antireligiösen Impulsen äußert sich nur Antiklerikalismus als eine Variante des Autonomie-Strebens. Schließlich sind erklärte Atheisten in allen westlichen Gesellschaften auch eher rar: Über 29 Prozent (Frankreich) will der Prozentsatz nicht hinausgelangen (16 Prozent in West-Deutschland, Laeyendecker-Thung, S. 48), und fragt man nicht nach »Gott«, sondern nach einer »höheren Macht« oder einem »letzten Prinzip«, dann sinkt er noch weiter ab (4%). Es ist auch keineswegs so, daß der gesamte politische Bereich für die Religion gleichsam tabu wäre. »Gefragt wird der Dienst der Kirche an der Gesellschaft im Sinne einer subtilen, von gesellschaftlichen Institutionen allein nicht zu leistenden Humanität« (Schmidtchen, S. 109) – Kirche als Anwalt der Armen, Alten, Schwachen, Behinderten, der unterentwickelten Länder, des Friedens etc. Und erinnern wir uns an das Scheitern der französischen Republik im Umgang mit dem »Restrisiko« (Kaufmann) des Todes. Von allen fundamentalistischen Vorstellungen ist der Glauben an ein Weiterleben nach dem Tode am verbreitetsten, und Religion wird mit zunehmender Nähe zum Tode wichtiger. Gewiß, beeindruckend

ist all dies nicht, aber da ist auch nicht einfach nichts. Und da sollte eigentlich auch aus theoretischen Gründen wenig, aber mehr als nichts sein!

4. Theoretische Bausteine

Bei der Untersuchung komplizierter Symbolsysteme mit einer langen Geschichte vergegenwärtigt man sich am besten zunächst einmal, welche Dauerprobleme von den betreffenden Experten denn auf jeden Fall bearbeitet werden mußten. Ich werde im folgenden drei solcher Problemdimensionen von Religion herausstellen: a) die fehlende oder zumindest prekäre Erfahrungsbasis; b) das Problem der Sicherung menschlicher Handlungsspielräume; c) Funktionen und funktionale Verluste.

a) Prekäre Erfahrungsbasis

Alle nichtreligiösen Erkenntnissysteme verfügen über einen jederzeit zugänglichen Erfahrungskanal, der das Denken diszipliniert und seinen Realitätsbezug verbürgt, nämlich die Wahrnehmung oder Erfahrung. Für die Religion gilt dies weitgehend nicht. Und dieses Manko zeitigt Folgen.

Ich sage weitgehend, weil es durchaus immer religiöse Virtuosen gegeben hat, die mit dem Numinosen in unmittelbaren Kontakt zu treten vermochten, die Gott nicht »erschließen« mußten, sondern ihn »erfahren« konnten. In letzter Instanz sind sie es, die die »Wahrheit« von Religion verbürgen: Gott gibt es – man kann ihn »sehen«! Entsprechende Erfahrungen werden von allen Völkern in vergleichbaren Farben geschildert. Otto (1917) hat versucht, die Struktur dieses letztlich irrationalen, »eigentümlichen ursprünglichen Gefühlsreflexes«, der »in allen Religionen als ihr Innerstes (lebt)«, zu fassen. Das Heilige wird als geheimnisvoll erschreckende und doch zugleich unwiderstehlich »faszinierende«, übermächtige, glühend kraftvolle Wesenheit erfahren, angesichts derer der Mensch zu nichts wird (Schleiermachers »schlechthinnige Abhängigkeit«). In dieser Erfahrung kommt es anscheinend zu einer eigentümlichen Verschmelzung von Entgrenzungs- und Bindungserfahrungen, die ohne eine Aufhebung eingeschliffener Kontrollmechanismen nicht möglich sein dürfte. Erfahrungen dieser Art waren offensichtlich schon immer nur religiös besonders qualifizierten Individuen zugänglich, wenn man sie nicht durch Rauschmittel oder orgiastische Kulte unterstützte. Die ekstatisch erregten Dionysiker stellten aber wohl einen sozial zu gefährlichen Sprengsatz dar, um sie in Hochkulturen langfristig zu dulden. Das Heilige mußte unter Kontrolle gebracht werden.

Der Standardweg zur »Zähmung« und gleichzeitig zur Verbesserung der

Zugänglichkeit von religiöser Erfahrung ist ihre formale Rationalisierung (Weber). Entsprechende Prozesse sind in Ansätzen in allen Hochkulturen in Gang gekommen. Man bringt die Aspekte des Heiligen auf feste, lehrbare Begriffe und entwickelt ausgefeilte, logifizierte und durchsystematisierte Dogmatiken. Im Zuge dieser Umgestaltung von Religion setzt sich dann eine eigentümliche Dialektik durch dergestalt, daß religiöse Erfahrungen am Ende überhaupt nicht mehr zugänglich sind (vgl. Döbert, 1984). Denn in die scholastischen Spitzfindigkeiten muß man sich mühsam unter Aufbietung aller Verstandeskräfte hineinquälen. Da wird die sinnliche Gewißheit der Erfahrung vollständig durch die Sicherheit logischer Deduktion abgelöst. Man muß hinzunehmen, daß die religiöse Entwicklung auch eine Umgestaltung der Person nach sich gezogen hat, die man grob als Übergang vom Es zum Ich zusammenfassen kann. Die komplizierten religiösen Regelsysteme machten es schließlich erforderlich, daß die Gläubigen alle Lebensäußerungen »methodisch« überwachten, um gegen Regelverstöße und Handlungen aus falscher »Gesinnung« gefeit zu sein. Dazu mußten wiederum Ich-Kontrollen aufgebaut werden, die religiöse Erfahrung zunehmend verschütten konnten. Tendenziell ergibt sich so als Entwicklungsprodukt ein »herbeideduzierter« Glauben ohne jede Erfahrungsbasis.

Da kann es dann nicht verwundern, wenn die Reflexion auf die Funktionen von Religion den Glauben unterminieren (reine Wunscherfüllung!). Der Verdacht, daß die Glaubensinhalte nur von meinen Befürfnissen bestimmt werden, liegt beim Fehlen jeglicher Erfahrung ja nahe. Und daher erstaunt es auch nicht, wenn es in der Religionsgeschichte immer wieder Wellen des Protestes gegen erreichte Rationalisierungsniveaus gegeben hat: Zurück zur sinnlichen Gewißheit der Präsenz Gottes!

Nicht vergessen darf man allerdings, daß die religiösen Institutionen bei aller Intellektualisierung des Glaubens immer auch »sinnlich-erfahrbare« Ersatzmechanismen für genuine religiöse Erfahrung kultiviert haben. Gerade wegen der Transzendenz Gottes hat man ein reiches Repertoire von Symbolen und Bildern entwickelt, die es erlauben, »Höheres« konkret darzustellen und es uns so trotz seiner Distanz »ganz nahe zu bringen« (Simmel, S. 120). Ergänzt werden diese symbolischen Mittel durch soziale Übertragung, Imitation und Ansteckung beim kollektiven Vollzug der Riten. Das Gefühl, die Wirklichkeit Gottes erfahren zu haben, hängt daher stark von der Beteiligung am kirchlichen Gottesdienst ab (vgl. Boos-Nünning, 1972, S. 130). Wer gesteigerte Formen eines solchen kollektiv erzeugten »Ansteckungsglaubens« erleben möchte, muß nur die Massenveranstaltungen der Neofundamentalisten besuchen oder (für schwächere Naturen!) ihre Fernsehsendungen übers Kabel in die gute Stube holen. Dort wird die

Präsenz – eines doch allzu langmütigen – »Gottes« durch lautes Unisono-Brüllen unüberhörbar hergestellt.

b) Handlungsspielräume angesichts der Übermacht Gottes?

Die Menschheit hat immer gewußt, daß sie sich ihrer Probleme auch selbst annehmen muß, um sie zu lösen. Die Götter können nicht für alles zuständig sein. Damit stellt sich im Rahmen des religiösen Denkens aber ein spezifisches Problem: Wie weit reichen die menschlichen Fähigkeiten, Pflichten und Freiheiten zur aktiven Beherrschung der Umwelt, und wo setzt der göttliche Wille definitive Grenzen? Religionsentwicklung läßt sich also in einer Hinsicht begreifen als eine besonders zugespitzte Dialektik von Freiheit und Abhängigkeit – besonders zugespitzt, weil es doch schwierig sein muß, im Umgang mit einer übermächtigen, letzten Realität menschliche Freiheit überhaupt zu denken. Befunde aus der entwicklungspsychologischen Forschung (Gut, in: Oser/Gmünder, 1984, Kap. 6) sprechen für diese Vermutung. Im religiösen Bereich wird ein autonomes Bewußtsein später erreicht als beispielsweise im moralischen. In die gleiche Richtung weist auch der Umstand, daß die Entwicklung des religiösen Bewußtseins meistens in einer Art von »Deismus« (Oser/Gmünder) zu enden scheint, bei dem die Sphäre Gottes strikt von der des Menschen abgegrenzt wird. Die potentielle Spannung zwischen göttlicher Übermacht und menschlicher Freiheit wird also durch Differenzierung gelöst: Im Diesseits tragen wir allein für alles die volle Verantwortung.

In der Religionsentwicklung finden wir entsprechende Tendenzen. Die einander ablösenden Gottesvorstellungen kodieren auch das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht jeweils neu. Und auch hier schält sich schließlich eine Konzeption heraus, die auf strikte Abgrenzung der Sphären hinausläuft. Der transzendente Gott überläßt uns das Diesseits zur autonomen Gestaltung und verschwindet tendenziell im Hintergrund, was, wie wir sehen werden, durchaus seine Kosten hat.

c) Funktionen und funktionale Verluste

Um das Bild zu vervollständigen, müssen wir schließlich einen Blick auf die Funktionen von Religion werfen. Dabei wollen wir uns an die von Durkheim in den Urzeiten der Soziologie aufgestellte (und selten beherzigte) Regel halten, daß die Funktionen, die ein Phänomen übernehmen kann, von seinen »substantiellen« Merkmalen abhängen. In der Religion hängt alles von den (historisch z. T. variablen) Merkmalen Gottes ab. Als übermächtiges Wesen kann er uns definitionsgemäß Schranken setzen, die Ordnung der Welt festlegen und Geschehnisse, die unseren Zwecken zuwiderlaufen,

rückgängig machen oder verhindern. Da er all dies kann, bestehen darin auch seine Aufgaben oder Funktionen. Religion ist »Kontingenzbewältigung« (Luhmann, Lübbe) mit sakralen Mitteln. Nun hat uns der transzendente Gott das Diesseits zur freien Gestaltung überlassen, und wir haben unseren Spielraum genutzt, um möglichst viele »Kontingenzen« mit profanen Mitteln abzubauen: Gegen Hagelschlag sind wir versichert, im Krankheitsfall gehen wir zum Arzt etc. Damit hat die Nachfrage nach sakraler Kontingenzbewältigung abgenommen, und das ist gut so. Denn der Übergang zu einem transzendenten Gott oder gar einem »letzten Prinzip« ist mit »funktionalen Verlusten« (Döbert, 1988) verbunden. »Der Wurm ist drin, seit wir an einen transzendenten Gott glauben«, meint Kaufmann zu Recht, denn von einem transzendenten Gott kann man Hilfe in konkreten Notlagen nicht mehr erwarten. Bei Oser/Gmünder sind diese funktionalen Verluste bisweilen in den Antworten der Befragten unmittelbar greifbar. Ich zitiere: »Wenn du so eine höhere Macht postulierst... dann ist eben das erste, was mir daran auffällt, daß nicht mehr die logischen Zusammenhänge da sind im Sinne: Du hast das gemacht, du wirst jetzt für das bestraft, das fällt weg. Dort wird ja auch gar nicht mehr gewertet...« (Oser/Gmünder, S. 95). Für ausgleichende Gerechtigkeit und die Garantie der sozialen Ordnung ist in diesem Glauben, Koslowski möge es verzeihen, kein Raum mehr. Die politische Ordnung muß sich im Prinzip selber tragen, so wie wir als Individuen selber mit unseren Problemen fertig werden müssen. Säkularisierung und Bedeutungsverluste von Religion sind also in gewisser Weise die »logischen« Ergebnisse der Entwicklung der Gottesvorstellung.
Das Dumme ist nur, daß die Funktionen und die ihnen entsprechenden Bedürfnisse nicht einfach verschwinden, wenn ihnen die »höhere Macht«, das »letzte Prinzip« nicht mehr gerecht werden können. Was also wird geschehen, wenn sich der Druck dieser nicht mehr abgedeckten Bedürfnisse verstärkt? Es werden sich – die Religionsgeschichte ist voll davon – wieder religiöse Vorstellungen älterer Entwicklungsschichten »einschleichen«. Wenn die Dürre wie jetzt in den USA lang genug anhält, betet man auch wieder um Regen und läßt sogar Apachen Regenzauber anwenden. Mit partiellen Regressionen ist in diesem ungesicherten Feld menschlichen Erkennens immer zu rechnen. Gemischte Vorstellungswelten sind das Resultat.

5. Zivilreligion im Kontext

Welches religiöse Gesamtszenario ergibt sich aus dem Gesagten? Die Ergebnisse der empirischen Forschung und die religionstheoretischen Überlegungen ergänzen sich zu dem Bild einer weitgehend autonomen, säkularen

Ordnung. Als dominante Form der Religiosität würde man aus funktionalen und strukturellen (Gottesvorstellung) Gründen eine Art von moderater Restrisiko-Religion erwarten, die im Hintergrund und in den Ritzen des weltlichen Geschehens für »Urvertrauen« sorgt. Risiken der individuellen Lebensführung (schwere Krankheit, Tod) stehen dabei im Vordergrund. Die moderate Restrisiko-Religion ist von Intellektualisierungs- und Rationalisierungsprozessen mehr als angenagt. In der Dimension der religiösen Erfahrung hat sie also ihre entscheidende Schwachstelle und wird oft als unzureichend empfunden. Wellen religiöser Erweckungsbewegungen sind das Resultat. Diese können eine fundamentalistische Gestalt annehmen, wenn sozialstrukturell erzeugter »stress« eigentlich überholte Funktionsbereiche (konkrete Nöte) wieder reaktiviert. Die vorhandenen empirischen Untersuchungen scheinen mir dieses Szenario zu bestätigen.

Für Zivilreligion im neokonservativen Sinne bleibt in dieser Konstellation wenig Raum. Mit lebendiger religiöser Erweckung hat all das eh' nichts zu tun: Dafür ist es zu rationalistisch. Koslowski hat zwar Hegel modernisiert, er hätte aber auch die Gottesvorstellung, mit der er operiert, modernisieren sollen, um Anschluß an verbreitete religiöse Glaubensformen zu finden. Wir müssen das politische System auch ohne ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits stabilisieren, da wir in dieser Hinsicht Opfer eines funktionalen Verlustes sind. Aber auch für Lübbes Vorstellungen finden wir keine Anhaltspunkte. Nichts weist darauf hin, daß der Staat nicht als Inbegriff von Säkularität begriffen würde, für dessen Gestalt wir allein die volle Verantwortung haben. Und nichts weist darauf hin, daß die demokratischen Institutionen nicht als in sich legitimiert und tragfähig erfahren würden. Die sie fundierende Grundidee ist schließlich einfach genug: Man vereinbart die Regelungen, nach denen man leben will. Freie Vereinbarungen sind aber als solche legitim und bedürfen keiner externen Legitimitätsgarantie. Daß der demokratische Staat »von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann«, ist richtig, bezieht sich aber gerade nicht auf seine Legitimitätsgrundlagen, sondern auf eine Bedingung seines faktischen Funktionierens. Moralität der Bürger, republikanische Gesinnung müssen vorausgesetzt und können vom Staat nicht erzeugt werden. Dafür ist im Prinzip die Familie zuständig. Wenn wir alle nur noch nach Möglichkeiten Ausschau halten, die Gesetze zu umgehen und zu brechen, dann kann der legitimste, selbst der religiös legitimierte Staat nicht funktionieren. Diese elementare Einsicht ist ja auch Kernbestand des angelsächsischen Konzepts der politischen Kultur. Daß daraus ein grundsätzliches Legitimitätsdefizit des Staates, das nur religiös kompensiert werden könnte, gemacht wird, ist wohl der Beitrag der deutschen Philosophie zur »politischen Kultur«.

Ihre Basis hat die neokonservative Religionsphilosophie also kaum in verbreiteten religiösen Vorstellungen, wohl aber in funktionalen Verlusten, die mit dem Übergang zur deistischen Minimalreligion der Gegenwart verbunden sind. Wenn die Menschenrechte im Willen eines übermächtigen Gottes begründet sind, stellt sich die Frage nach ihrer möglichen Aufhebung durch Mehrheitsentscheid prinzipiell nicht. Wenn sie demgegenüber von uns selbst beispielsweise in Form von politischer Philosophie konstruiert werden müssen, dann läßt sich immer fragen, ob man nicht auch anders konstruieren könnte, und die Verneinung der Frage setzt einiges an Argumentationsmitteln voraus. Durch Säkularisierung der staatlichen Ordnung wäre also ein funktionaler Verlust, nämlich ein Verlust an Entscheidungssicherheit eingetreten, der sich mit »weltlichen« Mitteln nur bedingt kompensieren läßt.

Weiterhin wäre zu überlegen, ob es für die religiöse Symbolik einen vollen Ersatz geben kann. Wo man besondere Dignität dramatisieren und darstellen will, muß man die Dinge »über« den Alltag erheben. Religion thematisiert definitionsgemäß das »Höchste«, weshalb ihre Symbole nicht nur formell, sondern auch inhaltlich ein »Darüber« verkörpern. Vielleicht mögen die Menschen auf sie wegen dieser besonderen Kraft auch bei der Darstellung staatlicher Legitimität nicht verzichten, so daß der sterbliche Gott zu seiner Selbst-Inszenierung auf den unsterblichen verwiesen bliebe.

Um das Bild abzurunden, ist schließlich auf den »normalen« demokratischen Weg der »Sakralisierung« des Staates hinzuweisen. Wenn der Bürger sich christlichen Werten verpflichtet fühlt, kann er eine Partei wählen, deren Programm diesen Werten entspricht. Und das kann er nicht nur tun, das tut er, wie Schmidtchen nachgewiesen hat. Dies ist demokratische »Sakralisierung« von staatlichen *Einzelentscheidungen* »von unten«, und es gibt keinen Zweifel, daß es große Bevölkerungsgruppen gibt, die diese Form von »Zivilreligion« wünschen.

Und es spricht auch einiges dafür, daß in dieser Art von »Zivilreligion von unten« nicht das Alte Testament mit seinem strafenden, sondern das Neue mit seinem liebenden Gott den Vorrang hätte. Die Bergpredigt mit ihrer Botschaft der christlichen Nächstenliebe erfreut sich in der Bevölkerung nach wie vor breiter Zustimmung. Gleichzeitig weiß man intuitiv, daß sie von uns mehr als das moralische Minimum verlangt und daß es schwierig ist, sie zu realisieren. Wo sie verwirklicht wird, scheint also »Außeralltäglichkeit« auf. Hier gäbe es Möglichkeiten genug, der Religion so etwas wie eine *Erfahrungsbasis* zu verschaffen. Dazu müßte man nun allerdings nicht das tun, was leicht fällt: nämlich den Büttel im Jenseits postulieren. Vielmehr müßte man die Probleme angehen, die wirklich Opfer verlangen. Bei

anhaltender Massenarbeitslosigkeit wird man kaum jemanden davon überzeugen, daß diese Gesellschaft von Christus noch zu beeindrucken ist.

Literatur

Bellah, R. N. (1967): »Zivilreligion in Amerika«, in: Kleger/Müller, 1986, S. 19-41.

Bellah, R. N. (1978): »Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik«; in: Kleger/Müller, 1986, S. 42-63.

Boos-Nünning, U.: *Dimensionen der Religiosität*, München 1972.

Döbert, R.: »Religiöse Erfahrung und Religionsbegriff«, in: *Religionspädagogische Beiträge*, 1984, 14, S. 98-118.

Döbert, R.: »Oser/Gmünders Stadium 3 der religiösen Entwicklung im gesellschaftlichen Kontext...«, in: Nipkow, K. E./Schweitzer, F./Fowler, J. (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh 1988.

Kaufmann, F. K.: »Nutzen und Vergeblichkeit empirischer Forschung in der Religionssoziologie«, in: May, 1984.

Kleger, H./Müller, A. (Hg.): *Religion des Bürgers*, München 1986.

Klein, J.: *Der gotische Roman*, Darmstadt 1975.

Koslowski, P. (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985.

Koslowski, P.: »Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs«, in: ders., 1985, S. 76-96.

Laeyendecker-Thung, M. A.: »Religion und Wertwandel in empirischen Untersuchungen der Niederlande«, in: May, 1984.

Lübbe, H. (1980): »Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion«, in: Taubes, J. (Hg.), *Der Fürst dieser Welt*, München, Paderborn, Wien, Zürich 1983.

Lübbe, H.: (1981): »Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität«; in: Kleger/Müller, 1986, S. 195-220.

Luhmann, N.: *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977.

Luhmann, N. (1978): »Grundwerte als Zivilreligion«; in: Kleger/Müller, 1986, S. 175-194.

May, H. (Hg.): *Religion und gesellschaftlicher Wandel*, Loccumer Protokolle, 84, 1984.

Meulemann, H.: »Religion und Wertwandel in empirischen Untersuchungen der Bundesrepublik Deutschland«, in: May, 1984.

Moltmann, J.: *Politische Theologie – Politische Ethik*, München, Mainz 1984.

Nipkow, K. E.: *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987.

Oser, F./Gmünder, P.: *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich, Köln 1984.

Otto, R.: *Das Heilige*, Gotha, Stuttgart 1917.

Pannenberg, W.: »Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft«, in: Koslowski, 1985, S. 63-75.

Schmidtchen, G.: *Was den Deutschen heilig ist*, München 1979.

Schweitzer, F.: *Lebensgeschichte und Religion*, München 1987.

Seyfarth, C.: »Religionssoziologische Aspekte der Wertwandelsproblematik«, in: May, 1984.

Shell-Studie '85: Fischer, A., Fuchs, W., Zinnecker, J. (Hg.), *Jugendliche und Erwachsene*, Opladen 1985.

Simmel, G.: *Das Individuum und die Freiheit*, Berlin 1984.

Luchterhand Literaturverlag

Franz Hohler
Vierzig vorbei

Gedichte
96 Seiten. Broschur. DM 22,–
Vom Kabarettisten und Erzähler Franz Hohler Gedichte? Das ist eine Überraschung. Noch nie hat dieser Autor so offen, so klar und schnörkellos von seiner Person gesprochen und dennoch stellvertretend für viele seiner Altersgenossen.

Bernd Wagner
Mein zu großes Auge

Gedichte.
128 Seiten. Broschur. DM 22,–
Der Band sammelt Gedichte, die Bernd Wagner (Jahrgang 1948) seit 1970 geschrieben hat. Ein Teil wurde noch in der DDR veröffentlicht; viele erscheinen in der BRD zum ersten Mal. Von der Schärfe des Blicks und der Wortgenauigkeit rührt die spröde, oft sperrige Schönheit dieser Gedichte.

Luchterhand Jahrbuch der Lyrik 1988/89

Hg. von Christoph Buchwald und Friederike Roth
SL 806. DM 12,80. Originalausgabe
Wer sich aus erster Hand über den Stand der deutschsprachigen Lyrik informieren möchte, wer über neue Namen, Entwicklungen und Tendenzen Bescheid wissen will, für den ist das Lyrikjahrbuch zum unverzichtbaren Lesebuch geworden.

Wenn wir den Königen schreiben

Lyrikerinnen aus der DDR
Hg. von Jutta Rosenkranz
unter Mitwirkung von Hanne Castein
SL 710. DM 14,80
Neues weibliches Selbstbewußtsein zeigt sich in charakteristischen Zügen von Selbstbehauptung und Selbstironie, in der ungewohnten Freiheit des erotischen Gedichts, aber auch im eigenwilligen, oft kühnen Umgang mit der Tradition.

Pablo Neruda
Letzte Gedichte

Vollständige Ausgabe.
Aus dem Spanischen von
Fritz Vogelgsang und Monika López
SL 537. DM 16,80
»Der Dichter hat nur einen ernstzunehmenden Feind: seine eigene Unfähigkeit sich zu verständigen mit den am meisten Mißachteten und Ausgebeuteten unter seinen Zeitgenossen.« *Pablo Neruda*

Die Edition von Pablo Nerudas Gedichten in der *Sammlung Luchterhand* ist mit diesem Band abgeschlossen und sein lyrisches Werk ist nun im Taschenbuch vollständig erhältlich.

Künstler

Kritisches Lexikon der Gegenwartskunst

Künstler ist die erste analog wachsende repräsentative Gesamtdarstellung der Gegenwartskunst, namentlich gegliedert, mit kompakten monografischen Beiträgen über Persönlichkeit und Entwicklung, Werk und Wirkung aller maßgebenden Künstler seit 1945.

Künstler ist eine Edition der Verlage Weltkunst und Bruckmann München. Herausgeber sind Prof. Lothar Romain (Hannover) und Dr. Detlef Bluemler (München).

Künstler erscheint als Periodikum in einem dreimonatigen Rhythmus. Jede Ausgabe enthält acht Künstler-Monografien à 16 Seiten (bei jungen Künstlern 8 Seiten), je zur Hälfte Text und Abbildungen zumeist in Farbe, mit austauschbarem Ausstellungs- und Literaturverzeichnis einschließlich Biografie.

Abonnement-Verkaufspreis **DM 148,–** (noch bis 31. 12. 1988) als Jahres-Subskriptionspreis statt **DM 178,–** (im Ausland nur **DM 160,–** statt **DM 194,–**) incl. Kassette zum Einordnen der Monografien und dem Fortschreibungs- und Aktualisierungs-Service.

WB-Verlag · Nymphenburger Str. 84 · D-8000 München 19
Tel. (089) 126990-0 · Telex 5216731 · FAX (089) 126990-11

Ezzelino von Wedel
Gott im Ohr
Die Verkündigung in den Medien

Kirchliche Verkündigungssendungen – Morgenandachten, Rundfunkgottesdienste, Wort zum Sonntag – erfreuen sich relativ hoher und stets konstanter Einschaltquoten. Das sichert den Kirchen in den öffentlich-rechtlichen Anstalten einen Status, der ohnehin besser nicht sein könnte. Nicht nur ihnen: auch Gott. Denn obwohl sie unaufhaltsam schrumpfen, haben die Kirchen noch immer ein Monopol auf das, was »Gott« genannt wird. Weil sie ein Monopol haben, steht ihnen »Gott« zur konfessionellen Verfügung: Jede der beiden großen Kirchen präsentiert ihren Gott, der sich meistens mehr, sehr selten weniger von dem der anderen unterscheidet. In streng festgelegtem Rhythmus strahlen sie ihn katholisch/evangelisch/katholisch/evangelisch/katholisch/evangelisch in den Äther. Freikirchen sind dem evangelischen Kontingent untergemischt. Und bei dieser konfessionellen Kleingärtnerei soll es, vor allem nach dem Wunsch der katholischen Kirche, bleiben, damit das eigene Profil dem anderen nicht zu ähnlich sieht.

»Wir hatten Besuch bekommen, ein Mitglied der Kirchenleitung war angereist, liebe Hörerinnen und Hörer.« Montag früh, fünf vor sieben, Morgenandacht. »Am nächsten Morgen wollten wir gemeinsam zu einem Mitarbeitertreffen fahren. Ich mußte den eigenen Wagen nehmen, weil mein Gast seinen Dienstweg nach dem Treffen fortsetzen wollte. ›Schade‹, sagte ich, ›ich wäre gerne mitgefahren, denn ich kenne den Weg nicht.‹ – ›Nicht so schlimm‹, antwortete er, ›ich werde dich lotsen, du brauchst nur hinter mir her zu fahren.‹ Wenn es doch bei der Auswahl der Lebenswege ähnlich problemlos zugehen würde! Viele Wege bieten sich an, aber welchen soll ich wählen, lautet die bekümmerte Frage. Wer gibt mir Antwort?« Die Antwort kommt dreieinhalb Minuten später aus dem Mund des Verkündigers, eine Minute vor den Nachrichten die gute Nachricht: »Dann hat Gott in seiner Güte mich wieder auf seinen Weg gebracht, in den Himmel. Sie, liebe Hörerinnen und Hörer, brauchen Himmelslotsen.«

Es gibt keine gesellschaftliche Institution, die sich derartiger Privilegien innerhalb des Rundfunks erfreute wie die beiden großen Kirchen. Im Un-

terschied zu allen anderen sogenannten gesellschaftlich relevanten Gruppen, zu denen die Kirchen allein schon deswegen zählen, weil mehr als 80 Prozent der Bevölkerung ihnen angehören, steht ihnen ein Recht auf Sendezeit zu, das von manchen Rundfunkanstalten ausdrücklich ins hauseigene Gesetz aufgenommen wurde. So zum Beispiel die Satzung des Südwestfunks, Artikel 4,a: »Den Kirchen und staatlich anerkannten Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sind auf deren Wunsch angemessene und zweckentsprechende Sendezeiten einzuräumen.« Aber auch wo solche expliziten Bestimmungen fehlen, wie etwa im Westdeutschen Rundfunk, entsteht keinerlei Rechtsunsicherheit.

Dienstag, fünf vor sieben, Morgenandacht. »Zweimal in der Woche, liebe Hörerinnen und Hörer, kommt die Müllabfuhr durch unsere Straße. Schon von weitem ist das Geklapper der Müllgefäße zu hören, die entleert werden. Ich mag diese Geräusche und empfinde ein angenehmes Gefühl beim Anblick der geleerten Gefäße. Nun ist wieder Platz für Abfälle. Dank der Müllabfuhr.« Dreieinhalb Minuten später, eine Minute vor den Nachrichten, fleht der Pfarrer: »Es müßte eine Art himmlische Müllabfuhr geben, eine Möglichkeit der Entsorgung des Menschenlebens auf höchster Ebene.« Dann die gute Nachricht: »Es gibt sie, Gott lädt ein zum Gespräch. Eine Art himmlische Müllabfuhr? Herzentlastung, Lebenserleichterung! Das fällt alles dabei ab, wenn ich mit Gott rede.«

Neben dem Recht auf eigene Sendezeit zeichnet sich die Präsenz der Kirchen durch ein weiteres einzigartiges Privileg aus: sie entsenden eigene Beauftragte zu den Rundfunkanstalten. Diese Beauftragten, allesamt Pfarrer (bislang gibt es auch unter den evangelischen nur Männer), haben die Funktion eines Mittlers zwischen Kirche und Rundfunk. Ihre konkrete Arbeit besteht im wesentlichen darin, Pfarrer für Verkündigungssendungen auszuwählen und als ihr Redakteur zu fungieren. Daneben pflegen sie den Kontakt zu den Kirchenfunkredaktionen. Das sind Fachredaktionen ähnlich dem Wirtschaftsfunk oder der Wissenschaftsredaktion. Sie werden in der Regel mit zwei, in den großen Sendern mit drei Redakteuren besetzt, die fast allesamt Theologie studiert haben; einige der evangelischen Redakteure waren oder sind Pfarrer. Ihr Gehalt beziehen die Kirchenfunkredakteure von den Anstalten. Die konfessionelle Mischung der Redakteure entspricht in etwa den konfessionellen Verhältnissen des jeweiligen Sendegebietes.

Die Bezeichnung »Kirchenfunk« suggeriert ein engeres Verhältnis dieser Fachredaktionen zur jeweiligen Kirche, als handle es sich um einen Funk der oder für die Kirche. Im ersten Nachkriegsjahrzehnt war beides zweifellos der Fall, und im ZDF regieren die Kirchen bis heute direkt über die Redakteure ins Programm. In den übrigen Hörfunk- und Fernsehredaktio-

nen setzte ein allmählicher Emanzipationsprozeß ein, der darin kulminierte, daß eine Reihe von Kirchenfunkredaktionen die erkämpfte Unabhängigkeit auch namentlich dokumentieren wollte und sich auf universellere Namen wie »Religion/Theologie/Kirche« oder »Religion und Gesellschaft« taufte. Inzwischen haben sie sich alle, ob sie nun Kirchenfunk heißen oder nicht, zu eigenständigen Redaktionen entwickelt, die sich als journalistische Vermittler der »Sache mit Gott« verstehen. Während die Kirchen über ihren Rundfunkbeauftragten nur Verkündigungssendungen veranstalten, sich also selbst thematisieren, produzieren die Kirchenfunkredaktionen sogenannte »redaktionelle Sendungen«. Dazu zählen neben der aktuellen Berichterstattung über kirchliche Ereignisse vor allem längere Sendungen, in denen alles thematisiert wird, was im entferntesten und im nächsten mit Kirche, Religion und Gott zu tun hat. Das Themenspektrum reicht von philosophischen Betrachtungen (»Spielarten der Vergeßlichkeit«) über politische Konfliktfragen (»Kirche, Weltwirtschaft und Verschuldung«) bis zur gediegenen theologischen Untersuchung (»Das Gottesbild der modernen Literatur«).

Mittwoch, fünf vor sieben, Morgenandacht. »Der nächste Gemeindebrief ist fällig, liebe Hörerinnen und Hörer. Ich sortiere und prüfe das gesammelte Material. Da sehe ich plötzlich die Karikatur wieder, die mich schon einmal angesprochen hat. Mehrere Männer tragen einen Baumstamm auf ihren Schultern. Konzentriert schreiten sie aus, den Körper unter die Last gestemmt. Aber einer geht mit, er lächelt listig, der trägt nicht mit den anderen Lastträgern. Er hat sich leicht nach vorne geneigt und überläßt den anderen die Arbeit. Dabeisein möchte er schon, gewiß auch Lob und Lohn empfangen, aber beim Mittragen verweigert er sich. Ein Drückeberger also, ein raffiniertes Schlitzohr noch dazu, wie seine Miene ausdrückt.« Von sicherer Lotsenhand geführt steuert die Andacht auf den biblischen Spruch zu: »Einer trage des anderen Last.« Sie erreicht ihren Gipfel in einem christologisch verbrämten moralischen Appell: »Er trug die Sündenlast ans Kreuz. Dadurch sind wir befreit zum Mittragen, andere tun es auch für uns.«

Das altertümliche, beliebte, manchmal blasphemische, mitunter gelungene Gebilde »Morgenandacht« ist ein kirchliches Massenprodukt, das stets am selben Sendeplatz zur besten Sendezeit ausgestrahlt wird: ein Grund, wenn auch nicht der einzige, für die Beliebtheit dieser Gattung. Sprache, Thema und Gestaltung setzen kirchlich geprägte Hörer voraus. Die Länge schwankt zwischen zwei und viereinhalb Minuten. Die Form hat sich seit Jahrzehnten nicht geändert: der Verkündiger monologisiert, manchmal mit, manchmal ohne Choral zum Schluß. Musik zwischendurch gilt als kühne

Neuerung. O-Töne, Geräusche, Sprecherwechsel, Atmo, kurz: radiophone Phantasie darf der Hörer nicht erwarten. Aus den plätschernden Fluten eines flachen Programmflusses ragt die Morgenandacht wie ein bemooster Mahnfels in den Radiovormittag.

In missionarischer Beharrlichkeit sorgen die Kirchen dafür, daß kein Tag vergeht, an dem nicht im Rundfunk von Gott die Rede ist. Sie wollen Glauben vermitteln. Oft erreichen sie nur, daß man allerspätestens am Donnerstag die Andacht nicht mehr hören will. Daß die Bemühungen so oft danebengehen, liegt in der Natur der Sache: die Religion, die von Gnade lebt und Gnade verteilen will, artikuliert sich in einem Medium, das von gnadenloser Präzision ist und dabei selber religiöse, ja konfessionelle Merkmale aufweist.

Es gibt kein protestantischeres Medium als den Hörfunk. Der Kern jeder seriösen protestantischen Theologie besteht in der Aussage, daß Gott in Jesus Christus jeden Menschen bedingungslos annimmt; das Medium dieser Botschaft ist allein das Wort. Anders als im Katholizismus, wo eine heilige Handlung, die Transsubstantiation, im Mittelpunkt der Messe steht, zentriert sich der protestantische Gottesdienst um die Predigt. Hier die Kanzel, dort der Altar. In einer protestantischen Kirche muß die Kanzel von jeder Stelle des Raumes aus gesehen werden können; in einer katholischen der Altar. Aus dieser Differenz ergeben sich konfessionell-mediale Wahlverwandtschaften.

Der Katholizismus neigt zum Fernsehen als dem ihm adäquaten Medium. Heiligenbilder, Prozessionen, bunte Priestergewänder und geheimnisvolle liturgische Handlungen richten sich ans Auge, und in der katholischen Lehre von der *analogia entis* schlägt sich dies theologisch nieder: Der Katholizismus erkennt nur einen Gottesbeweis an, in dem von dem weltlichen Sein auf Gott als seine Ursache geschlossen wird: ein Verfahren, das dem Sichtbaren, dem Augenschein vertraut und sich der Macht des Bildes öffnet. Insofern entspringt das verblüffende Fernsehtalent des Papstes keineswegs, wie theologisch ungebildete Kritiker ihm vorwerfen, raffiniertem publizistischen Kalkül, sondern einer durch und durch theologischen Haltung traditionellster Konvenienz, freilich raffiniert ausgelegt und inszeniert.

Anders die protestantische Theologie, die die Lehre von der *analogia entis* aufs schärfste ablehnt und in ihrer Verkündigung konsequent dem Gehörten den Vorzug vor allem Geschauten einräumt. Nicht ohne zwingenden Grund – was hätte ein protestantischer Gottesdienst dem Auge schon zu bieten? Schwarzer Talar, Bäffchen und kahle Wände reichen nicht für religiöse Aufschwünge. Wider allen Augenschein, allein dem Wort vertrauend, soll der protestantische Christ glauben, in einer Haltung des protestieren-

den Dennoch, und das theologische Organ, das die Heilsbotschaft empfängt, ist das Ohr, nicht das Auge. Deswegen nimmt die protestantische Kirchenmusik mit ihrem obersten Heiligen, Johann Sebastian Bach, eine so bedeutende Stellung im Protestantismus ein, obwohl es radikale reformierte Pastoren gibt, die noch nicht einmal eine Orgel in ihrem Gotteshaus dulden. Aber das sind Randerscheinungen. Der repräsentative evangelische Pfarrer bejaht die Musik und nimmt damit eine zwangsläufige Konkurrenz mit dem Organisten auf, die unzählige Konflikte und Anekdoten hervorbringt.

Auge oder Ohr, Wort oder Bild: die Frage ist uralt und hochaktuell. Du sollst dir kein Bildnis machen, verlangt der Gott des Judentums, denn jedes Bildnis wäre Rückfall in die Naturreligion, in die bloße Verdoppelung sinnlichen Augenscheins, während die Fähigkeit des Menschen, seine Augen zu verschließen und nachzudenken, Grundvoraussetzung jeder rationalen Humanität ist. Mit den unterschiedlichsten Argumenten haben Bilderfreunde und Bilderstürmer diesen Streit ausgetragen; heute entzündet er sich in säkularem Gewand am Fernsehen.

Immerhin führen diese grundverschiedenen Theologien zu bemerkenswerten Entscheidungen. Zwar stimmen beide Konfessionen darin überein, daß ein gottesdienstlicher Segen, der über den Sender geht, auf dem elektronischen Weg vom Spender zum Empfänger nichts von seiner Wirksamkeit verliert. Vorausgesetzt allerdings, so schränken die Katholiken ein, daß die Übertragung live stattfindet. Aufgezeichnete und zeitversetzt ausgestrahlte Gottesdienste entbehren nach katholischer Auffassung jeglicher sakramentaler Wirksamkeit, selbst wenn die Zeitverzögerung nur wenige Sekunden betrüge. Die Wirkung hängt am Ereignis, und im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit des Segens votiert der Katholizismus für die Einmaligkeit des Originals. Ein protestantischer Segen hingegen hält sich in seiner Wirkung genau so lange wie das Material, auf das er gespeichert wurde; nach dieser Auffassung kommt es nicht auf die sakramentale Substanz an, sondern auf die mediale Illusion eines Ereignisses, das beliebig wiederholbar ist.

Die konfessionell-medialen Wahlverwandtschaften ändern nichts daran, daß jede der beiden großen Kirchen gleichermaßen im Hörfunk wie im Fernsehen präsent ist. Für die protestantische Wortverkündigung erweist sich allerdings der Hörfunk als kongeniales Medium zur Vermittlung des Glaubens. Zumindest in formaler Hinsicht. Aber die protestantische Kirche macht viel zu wenig daraus (die katholische auch). Ihr Kardinalfehler besteht darin, daß sie nur Pfarrer ans Mikrofon läßt, sehr selten Theologen, die nicht ins Pfarramt gegangen sind, und noch seltener Nicht-Theologen –

die Pluralität des christlichen Glaubens kommt in den Verkündigungssendungen nicht zu Wort. Was uns täglich über den Rundfunk an christlicher Glaubensbotschaft erreicht, ist in Wahrheit lediglich der Glaube eines einzigen Berufsstandes, einer stäubchenkleinen Minorität mit riesigem Einfluß, die wahrlich nicht als repräsentativ für die Fülle der Christenheit gelten kann. Und weil Pfarrer mit berufsspezifischen Problemen beladen sind, die den Glauben eher erschweren als erleichtern, wird die glaubenshungrige, andachtenhörende Bevölkerung Tag für Tag neben der guten Botschaft mit den Problemen der Prediger beliefert.

Das Hauptproblem bundesdeutscher Pfarrer, seien sie nun katholisch oder evangelisch, besteht in einem unverschuldeten Grundwiderspruch zwischen ökonomischem Unterbau und geistlichem Überbau. Finanziell ist der Pfarrer so gut abgesichert, daß er für den Rest seines Lebens weder Geldnöte noch Arbeitslosigkeit zu fürchten hat. Theologisch verkündet er aber das Gegenteil: eine Lebenshaltung, die alle Sicherheit fahren läßt und sich vertrauensvoll der Fürsorge Gottes ausliefert – wie Jesus. Da kein Pfarrer wie Jesus lebt, der seinen Beruf aufgab und predigend umherzog, ohne sich ums Geld zu sorgen, kann er Vertrauen, Hingabe, Aufgabe von Sicherheit immer nur abstrakt, geistlich, nie konkret vollziehen. Das verleiht vielen geistlichen Äußerungen den Charakter blutleerer Erörterung vorwiegend theoretischer Probleme. Verstärkt wird diese Neigung durch die Arbeit selbst. Pfarrer sind in der Regel engagierte Freizeit-Animateure, die fast nur mit Menschen in Berührung kommen, die noch nicht oder nicht mehr arbeiten – mit Kindern, Jugendlichen und Alten.

Ein zweites pfarrerspezifisches Problem besteht in einer undialektischen Heilsverkündigung. Die Leistung Martin Luthers kulminiert in der Aussage, daß Gott keine Leistung verlangt, sondern den Menschen bedingungslos liebt. Die Leistung, die Luther aufbrachte, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, wird meistens unterschlagen, als müßte dieser Kampf nicht immer wieder neu gekämpft werden, als wäre es möglich, das Ziel zu erreichen ohne den Weg dorthin oder das Heil ohne Unheilserfahrung. Das Leben präsentiert sich nicht mehr als dramatischer Kampf, als Ineinander von Leistung und Gnade, von Sinn und Unsinn, sondern als ein durch nichts und niemanden aufzuhaltender letztendlicher Triumph des Guten. Die undialektische Heilsverkündigung entmündigt den Gläubigen und verbreitet Langeweile. Schnoddrig bekannte unlängst ein sympathischer Pfarrer in der Morgenandacht, er besuche lieber ein Fußballspiel als einen Gottesdienst – beim Fußball wisse man bis zuletzt nicht, wer siegen werde; beim Gottesdienst wisse man das von Anfang an, daher die Langeweile.

Die dritte pfarrerspezifische Gefährdung liegt in der Neigung, sich dem

Hörer anzubiedern und so zu tun, als wäre man ganz normal und wollte mit nichts Anstoß erregen, am wenigsten mit Gott. Wenn aber dann unweigerlich doch noch Gott aus der Tasche gezogen wird, tritt der berühmte Eichhörnchen-Effekt ein – wie ein scharfäugiger Zollwächter lauert der Hörer auf den Augenblick, wo der Prediger sein Bekenntnis einschmuggelt.
Aus diesen Grundschwierigkeiten des Pfarrerberufs ergeben sich alle kleineren und schwereren Symptome, an denen kirchliche Verkündigungssendungen kranken, jene Mischung aus unfreiwilliger Verlogenheit und falschen Tönen, die den Fluß der religiösen Melodie hemmen und weniger Glauben, dafür umso eher Gelächter oder Ärger oder schließlich Gleichgültigkeit hervorrufen.
Mit gnadenloser Präzision überträgt das Radio diese Symptome. Im Medium des Hörfunks spitzt sich die Wortwerdung der Glaubensbotschaft aufs äußerste zu. Was nämlich den Hörer durch das Radio erreicht, wenn er die Morgenandacht einschaltet, ist die auf den puren Sprechakt reduzierte Verkündigung. Wörtlicher geht's nicht mehr. Alles, was bei einem Gottesdienst oder während einer Bibelstunde in irgendeiner Weise von der Verkündigung ablenken könnte – Gestik, Aussehen, Kleidung und Körper des Predigers, räumliche Umgebung, kirchliche Atmosphäre, Kirchenbesucher rechts und links –, ist verschwunden. Das Wort ist Stimme, nichts als Stimme geworden. Allerdings hat diese Reduktion ihre Tücken. Denn nun wird ein latentes Konkurrenzverhältnis zwischen Stimme und Botschaft hörbar, das sich immer dann entfaltet, wenn der Prediger, ohne es zu wissen, mit dem, was er sagt, selber nicht übereinstimmt, kurz, wenn er ganz und gar nicht seiner Meinung ist. Eine Stimme drückt immer Stimmung aus, und das gilt im besonderen Maß für Sprecher, die, wie die Mehrzahl der Pfarrer, über keine Mikrofonroutine verfügen und nicht gelernt haben, ihre Gefühle stimmlich einzufrieren. Stimmung ist in manchen Fällen ausdrücklich erwünscht: Kommentare etwa werden im Hörfunk immer vom Kommentator selbst gesprochen, nie von einem professionellen Sprecher, damit jenes Element der Subjektivität zu vernehmen ist, das den Kommentar von der Nachricht unterscheidet, die ihrerseits betont neutral vorgetragen wird. Informationskonkurrenz entsteht dann, wenn Stimme und Aussage nicht übereinstimmen. Der Prediger spricht über Freude, aber seine Stimme klingt depressiv; er will die Hörer aufrütteln, die Redeweise hingegen suggeriert Resignation; er verkündet die Tugend der Gelassenheit, der Tonfall ist hektisch; er preist den Glauben und klingt dabei gleichgültig. Die Stimme verkündet eine andere, weitaus suggestivere Botschaft als die Worte. Das Radio wird zum theologischen Lügendetektor, der jedes Lippenbekenntnis entlarvt und die Frage nach Glaubwürdigkeit auf subtile und

zugleich schonungslose Weise aufwirft. Die Frage an den Prediger heißt: In welchem Verhältnis befindest du dich zu deiner eigenen Botschaft? Sagst du, was du wirklich glaubst, glaubst du wirklich, was du sagst? In der Kirche ließe sich die entlarvende Unstimmigkeit nicht so leicht orten; dort hat der Prediger sein Heimspiel, und feinere Dissonanzen zwischen Stimme und Botschaft verlieren sich im Luftzug liturgischer Atmosphäre. Aber schon die Studioatmosphäre zwingt den Pfarrer zu einer Sprechweise, die auf liturgisch-klerikale Modulation verzichtet; er steht nicht mehr wie gewohnt seiner Gemeinde gegenüber, durch Kanzel und Talar gleich doppelt geschützt vor ihren Blicken – das einzige Ausdrucksmittel, das sie hat, um auf ihn zu reagieren –, sondern sitzt vor einem hochempfindlichen Mikrofon, das den leisesten Atemzug registriert, den nüchternen Blicken der Technikerinnen hinter der Glasscheibe ausgeliefert. Das Studio entmythologisiert. Wenn der Prediger dann bis auf die Stimme entleibt im säkularen Raum der Wohnküche landet, fallen vollends alle Schutzhüllen ab. Nackt und bloß liegen die Unstimmigkeiten zutage.

Das häufige Mißverhältnis zwischen Stimme und Botschaft weist auf eine Dissonanz zwischen kognitivem und emotionalem Gehalt hin. Bei genauerer Analyse läßt sich die Dissonanz auch sprachlich nachweisen. Aber solche Feinheiten fallen beim Hören nicht auf. Beim Hörer bleibt ein schwer zu definierendes Unbehagen, das Gefühl, daß irgend etwas nicht stimmt. Der kirchliche Redakteur muß diesem Unbehangen genauer nachgehen.

In den siebziger Jahren haben evangelische Theologen Predigtanalysen im Stil psychoanalytisch orientierter Balintgruppen veranstaltet. Ein Pfarrer, der gepredigt hatte, und einige seiner Zuhörer trafen sich zwei, drei Tage nach dem Sonntagsgottesdienst, um über die Predigt zu sprechen. Zu Beginn der Sitzung wurde die Tonbandaufnahme der Predigt abgehört. Das war allerdings nicht unbedingt notwendig, denn in den Fällen, wo es keine Aufzeichnung gab, zeigte sich, daß der emotionale Eindruck, den die Predigt hinterlassen hatte, noch nach Tagen unverwischt war, während der kognitive Inhalt sich nur mit Mühe rekonstruieren ließ. Nachdem sie die Aufzeichnung abgehört hatten, wurden die Teilnehmer aufgefordert, zwei Fragen schriftlich zu beantworten: 1. Was für eine Botschaft hat mir der Prediger übermittelt? 2. Welche Gefühle und Empfindungen habe ich während des Zuhörens gehabt? Der Prediger bekam entsprechende Fragen vorgelegt: 1. Was für eine Botschaft habe ich übermitteln wollen? 2. Was habe ich an Befindlichkeit (z. B. Zutrauen, Freiheit) vermitteln wollen? Das Ergebnis der Gespräche: Fast immer bemerkten die Hörer einen Widerspruch zwischen der kognitiven und der emotionalen Botschaft, fast immer mußten die Pfarrer erstaunt und erschüttert erkennen, daß sie das genaue Ge-

genteil von dem predigten, was sie eigentlich verkündigen wollten. Ein Pfarrer wollte gegen die Angst anpredigen; die Predigt löste Angst bei seinen Hörern aus. Ein anderer wollte Hoffnung wecken und vermittelte Hoffnungslosigkeit. Ein Dritter sprach über die Tugend der Dankbarkeit und erzeugte bei seinen Hörern nur Schuldgefühle. In mühsamen Gesprächen zeigte sich der Grund: Pfarrer wollen immer Zuversicht, Hoffnung, Vertrauen, Nähe, Geborgenheit, Entlastung, Aufatmen und Freiheit, Verstehen, Zutrauen, Mut und Möglichkeit zum Glauben vermitteln. Positivitäten noch und noch. Man darf vermuten, daß sie sich vor allem selbst nach dem sehnen, was sie anderen geben wollen, und das signalisiert etwas Problematisches in ihnen selbst, Probleme, die sie in der Regel verdrängen. Die Verdrängung erzeugt latente Aggression, die nun auf den Hörer übertragen wird. Der Pfarrer, der gegen die Angst predigt, hat selber Angst. Weil er sie sich nicht zugibt, verbietet er sie auch seinem Hörer – und erzeugt sie damit bei ihm erst recht. Die Verdrängung entläßt immer nur die Forderung aus sich, das Verdrängte nicht hochkommen zu lassen. So entsteht ein Zwang zum Positiven, der in lächerlichem Widerspruch zur neutestamentlichen Verheißung steht: »Die Wahrheit wird euch frei machen.« Das Medium Hörfunk deckt diese Widersprüche akustisch auf.

Um zu wissen, wie Glaube im Hörfunk vermittelt wird, reicht es nicht, nur hinzuhören. Ebenso aufschlußreich ist ein Blick auf das rechtliche Band, das Kirche und Rundfunk miteinander verknüpft. Aus rundfunkrechtlicher Sicht handelt es sich bei den kirchlichen Verkündigungssendungen um eigenverantwortliche Sendungen Dritter, kurz Drittsendungen genannt, die prinzipiell nicht in der Verantwortung des Rundfunkveranstalters, im öffentlich-rechtlichen Rundfunk also letztlich des Intendanten, sondern desjenigen liegen, dem die Sendezeit zugebilligt worden ist: Rundfunk nicht als Medium, sondern als Forum.

Das grundsätzliche Recht auf eine Sendeform, in der das eigene Anliegen unmittelbar verbreitet und das Massenmedium zu ihrem Forum wird, teilen die Kirchen bezeichnenderweise mit zwei anderen Institutionen, von denen sie sich, so würde man meinen, grundsätzlich unterscheiden: der Politik und der Werbung. Indes, die Gemeinsamkeiten sind ebenso auffallend wie die Unterschiede.

Zwar wird den Politikern der direkte Zugriff zum Mikrofon mannhaft verweigert – manchmal sogar mit Erfolg. Aber die Umzingelung des öffentlich-rechtlichen Systems durch die Parteien ist so weit gediehen, daß sich der Unterschied zwischen direkter und indirekter Einflußnahme verwässert hat. Immerhin: formal gibt es ihn noch. Auch Politiker dürfen zu bestimmten Gelegenheiten an allen Redaktionen vorbei direkt zum Publikum spre-

chen. Als legale politische Drittsendungen gelten zum Beispiel Weihnachts- und Neujahrsansprachen des Bundeskanzlers und des Bundespräsidenten. Sie klingen so predigthaft, daß sie von kirchlichen Verkündigungssendungen kaum noch zu unterscheiden sind. Die Kirchen scheinen dieses Imitat mit Gelassenheit hinzunehmen. Gerade Politiker warnen die Kirche gern davor, sich in politische Dinge einzumischen, die sie nichts angingen. Die umgekehrte Mahnung, sich des Predigens zu enthalten, haben Politiker von der Kirche bislang noch nicht hören müssen.

Auch die Werbeindustrie tritt als Veranstalter von Drittsendungen auf. Seit bald einem Vierteljahrhundert kauft sie Sendezeit von den Anstalten und liefert Unterhaltung, die längst schon ein Unterhalt geworden ist, ohne den vor allem die kleinen Sender sehr ärmlich dastünden. Ihre Abhängigkeit von der Werbung beschränkt sich keineswegs aufs Finanzielle. Mehr oder weniger verdeckt bestimmt der Werbefunk über Form und Inhalt der Sendestrecken mit, die er okkupiert. Politik und Werbung gehen zu Wahlzeiten ein Bündnis ein und vereinen sich in der Zwittergattung Wahlwerbesendung – auch sie gilt als Drittsendung.

Über den bevorzugten Status von Politik und Werbung im Programm der öffentlich-rechtlichen Anstalten macht sich eine Heerschar von Kritikern Gedanken. Der Sonderstatus der Kirchen ist seltsamerweise fast nie aufgefallen. Die Unterschiede liegen auf der Hand: Die Kirchen geben sich im Rundfunk weder so machtbewußt wie die Politiker – Ausnahmen bestätigen die Regel –, noch müssen sie die ihnen zur Verfügung gestellten Sendezeiten zahlen wie die Werbeindustrie: die nicht gerade üppigen Honorare für Andachten und Gottesdienste zweigen sie von kircheneigenen Etats ab. Ihr Sonderstatus gründet sich weder auf politische Pressionen noch auf Geld, sondern darauf, daß sie in den ersten Nachkriegsjahren, als der bundesdeutsche Rundfunk neu geordnet wurde, höchste Autorität genossen. In den Augen der Alliierten und der Bevölkerung galten sie als die nahezu einzige Institution des öffentlichen Lebens, die sich nicht vom Nationalsozialismus hatte korrumpieren lassen und in ihrer Struktur und Organisation intakt geblieben war. Von diesem auf Unkenntnis, Verdrängung und politischem Kalkül basierenden Erbe zehren die Kirchen bis heute.

Aber aufschlußreicher als die Unterschiede sind die Gemeinsamkeiten zwischen Kirche, Politik und Werbeindustrie: In jeweils verschiedenen Ausformungen verkündigen Politik, Werbung und Kirche eine Heilsbotschaft, die direkt und ohne Vermittlung den Adressaten erreichen will, bei dem die entsprechende Heilserwartung vermutet wird. Der Politiker verkündet seine Botschaft, der Verkündiger wirbt für den Glauben, und die Werbung

verheißt Freude und Erfüllung. Eine zweite Gemeinsamkeit: In diametralem Gegensatz zur gängigen Nachrichtenphilosophie, die da heißt: Bad news are good news, bauen Politik, Werbung und Kirche auf die Maxime, daß nur gute Nachrichten gute Nachrichten sind. Dritte Gemeinsamkeit: Sie tun das in einem Medium, in dem der Umkehrsatz der eigenen Nachrichtenphilosophie gilt: Good news are bad news, und das stellt sie vor gemeinsame Vermittlungsprobleme. Kurzum, Politik, Werbung und Kirche präsentieren sich als Vertreter dreier Religionen, der politischen, der kommerziellen und der christlichen. Der interreligiöse Dialog zwischen Politik und Kirche ist inzwischen zum Dauerthema geworden, während das Gespräch zwischen Kirche und Werbung erst jetzt zu keimen beginnt, nachdem sich unter dem Druck schwindender Mitgliederzahlen theologische Berührungsängste nicht mehr rechtfertigen lassen. Dabei haben die Kirchen sehr schnell erkannt, in welch ungeheurem Ausmaß die Werbung die Schatzkammer religiöser Symbole plündert.

Die heraufziehende Konkurrenz der Privaten hat auch die Kirchen gezwungen, sich zu entscheiden, ob sie mitmachen wollen oder nicht. Sie machen mit. Die Evangelischen präsentieren dabei das Bild einer aufgeregten, uneinheitlichen Truppe, die sich kaum noch zusammenhalten läßt und von kühlem Abwarten bis zur finanziellen Selbstbeteiligung in Millionenhöhe jede denkbare Variante der Kohabitation ausprobiert. Die Katholischen marschieren geschlossen und unauffällig nebenher. Schon bevor die Privaten zu senden begannen, experimentierten die Kirchen in einigen Sendern mit neuen Varianten der alten Morgenandacht. Das Startsignal setzte die Unterhaltungsabteilung von SWF 3, die mit den Kirchen die »Randnotiz« erfand – anderthalb Minuten Verkündigungssendung. HR (»Doppelpunkt«) und NDR (»Moment mal!«) zogen nach, ffn (»Tagesgedanken«) und Radio Schleswig-Holstein (»... un nu kummst du...«) haben abgeschaut und können es inzwischen genau so gut. Es sind nicht mehr nur Pfarrer, wenn auch noch überwiegend Theologen, die ans Mikrofon dürfen. Die Beiträge haben keinen festen Sendeplatz, sondern »floaten« im Programm. Zielgruppe sind nicht Kirchenmitglieder, sondern alle. Hin und wieder wird noch monologisiert, aber das Experiment mit anderen Formen hat begonnen. Ein ffn-Beispiel: Penner im Bahnhof.

Bahnhofgeräusche

1. Sprecher Abends spät. Die Bahnhofshalle ist hell erleuchtet und leer. Wenige hasten zu den Zügen. Mitten in der Halle sitzt einer auf dem Boden. Neben sich eine große Bierbüchse. Immer wenn Leute vorbeigehen, schaut er sie fragend an. Sieht aus wie ein Penner. Dreckig die Klamotten, auch das Gesicht. Betrunken ist er wohl auch noch. So voll, daß er nicht mehr stehen kann, denke ich. Klar, auch ich gehe einen Schritt schneller, obwohl mein Zug noch

längst nicht fährt – will rasch an ihm vorbei. Nur – es geht nicht. Strahlt mich der Kerl doch so freundlich an, daß mir nichts anderes übrig bleibt, als stehen zu bleiben. »Wollen Sie auf dem Boden übernachten oder soll ich Ihnen auf die Beine helfen?«

2. S. »Ja, mach mal. Alleine komme ich nicht hoch. Die Füße, weißte.«

1. S. »Und das Bier, was?« Ich fasse ihn unter die Achsel und ziehe ihn hoch. Ein unglaublicher Gestank von Kot und Alkohol hüllt mich ein. »Ja, wohin mit Ihnen?«

2. S. »Och, lehn' mich man an das Treppengeländer da.«

1. S. Langsam führe ich ihn rüber.

2. S. »Dank' ich Dir... Und wenn Du 50 Pfennig hast, kann ich mir noch'n Kaffee holen.«

1. S. »Wie denn, wo denn?« In der Bahnhofshalle sehe ich keine Möglichkeit. Was ich sehe, ist seine Bierbüchse. Einsam und verlassen steht sie da. »Ist da noch was drin?«

2. S. »Guck mal nach.«

1. S. Ich hole sie. »Leer.«

2. S. »Schade.«

1. S. »Übrigens, wo kriegen Sie denn hier für 50 Pfennig 'n Kaffee?«

2. S. »Für'n Fuffziger nirgends. Aber wenn mir noch andere was geben, klappt's.«

1. S. »Und wo holen Sie den mit Ihren kaputten Füßen?«

2. S. »Irgendwo. Ich hab dafür doch die ganze Nacht Zeit. Aber'n Bier kriege ich natürlich leichter hier.«

1. S. Und er strahlt mich an. Das ganze verschmierte Gesicht eine einzige Falte.

2. S. »Isses nich komisch? Wenn ich mir'n Bier holen kann, dann geht das wieder mit den Füßen.«

1. S. (lachend) Ja, und das war mein Sündenfall. Ich gab ihm das Geld, nicht für'n Kaffee, sondern für ein Bier. Ich weiß, ich weiß, Alkoholismus und so. Geißel unserer Gesellschaft. Ist ja auch verrückt, daß ich das gemacht habe, genauso wie der Gedanke, der mir da durch den Kopf ging. »Was Ihr dem geringsten meiner Brüder getan, das habt Ihr mir getan.«

Die klassische Morgenandacht gleicht einem Büchsenschuß, der mit nur einer Kugel seine Zielgruppe zu treffen versucht, die neue Variante mit ihrer Formenvielfalt einem Flintenschuß, dessen zahllose Schrotkugeln vielleicht irgendwo einschlagen, vielleicht auch nicht. Für genauere Untersuchungen ist es zu früh. Aber das Experiment lohnt sich dennoch. Irgendwann werden auch hierzulande Fernsehevangelisten auftreten; die Symbiose zwischen kommerzieller und christlicher Religion schreitet ohnehin fort. Noch haben die Kirchen das mediale Gottesmonopol und können deswegen bislang auf Strategieüberlegungen, wie sie einer europäischen Variante der electronic church begegnen, verzichten. Aber sollte die Gefahr aufziehen, stehen sie nicht ungewappnet da. Zwischen der klassischen Rundfunkandacht und dem zukünftigen Fernsehevangelisten bilden die neuen Verkündigungssendungen das missing link, den nahtlosen Übergang.

Reinhard Laska
Ein Applaus für Jesus

»Mein Gott, was für ein Tag!« klagt mein Bekannter beim abendlichen Bier in der Eckkneipe. »Eine geschlagene Stunde habe ich an der Kreuzung gewartet, und dann hat mich eine von denen gefragt, ob sie für mich beten dürfe.« Der Arme ist heute früh Opfer einer ungewöhnlichen Demonstration geworden. In Viererreihen, mit Transparenten bewehrt, zogen sie zu Tausenden durch die Essener Innenstadt. »Tu Buße!« – »Jesus liebt Dich!« – »Jesus macht Dein Leben frei.« Die Charismatiker sind in der Stadt. Und nicht nur dort.

Nachdem die sogenannte Jesus-Welle in den siebziger Jahren aus Nordamerika über den Atlantik geschwappt ist, um nach einiger Zeit wieder zu verebben, macht nun eine ähnliche, pfingstlerisch inspirierte Bewegung von sich reden. Damals waren es jene langhaarigen, freundlichen jungen Menschen in Flanellhemden, Jeans und Jesus-Latschen, die mit der Gitarre in der einen, der Bibel in der anderen Hand und einem unbeirrbar optimistischen Gesichtsausdruck verwirrte Passanten zu missionieren suchten. The times they are a-changing. Heute lassen sich die Erweckten nicht so einfach identifizieren. Zumindest äußerlich ist auch hier Normalität eingekehrt. Aber daß sich die charismatische Bewegung ausbreitet – meist abseits der Amtskirchen –, daran haben weder ihre Anhänger noch ihre Gegner den geringsten Zweifel. Hans-Diether Reimer von der evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen spricht von weltweit 200 Millionen charismatisch inspirierter Christen.

Eines kann man mit Gewißheit sagen: Den Führern der Bewegung, den »Evangelisten«, gilt Bescheidenheit nicht als Tugend. »Jesus in Essen«, so kündigen Werbeplakate das Auftreten von Pastor Reinhard Bonnke an. Bonnke ist einer der neuesten Stars der Erweckungsbewegung. Seine gemeinnützige Organisation »Christus für alle Nationen« mietete gleich für vier Tage die Essener Grugahalle, in der sonst Alice Cooper, Howard Carpendale oder der TUSEM Essen das Publikum begeistern. Und tatsächlich: aus nah und fern reisten Tausende an, um die »Großevangelisation im Feuer des Heiligen Geistes« zu erleben.

Goethe Institut e.V. Bibliothek

Auch ich erlebte sie, zwei Abende lang. Was wird den Gläubigen geboten? Etwas Banales fällt sofort auf: Die Band, die von der Bühne aus den Saal einheizt, spielt irrsinnig laut. Es ist fast unmöglich, ohne Anstrengung mehr als zwei Worte miteinander zu wechseln. Die Erinnerung an ein Rock-Konzert vergeht allerdings schnell bei einem Blick ins Publikum. Vom Erscheinungsbild her entspricht zwar der eine oder andere dem bekannten Klischee vom Friedensfreund: lila Halstuch, ausgeblichenes T-Shirt, Schlabberjeans, Birkenstocksandalen. Die meisten aber sind von einer fast schon auffälligen Unauffälligkeit. Die erste Reihe ist den Rollstuhl-Fahrern vorbehalten, die sich Erlösung von ihrem Leiden erhoffen. Denn gerade damit wirbt Bonnke: Gott könne beim Rechtgläubigen Wunderheilungen vollbringen; keine Veranstaltung vergehe, in der nicht ein Lahmer seine Krücken wegwerfe, ein Blinder sein Augenlicht gewinne. So reihen sich nun vorn die Rollstühle aneinander, eine Sinti-Familie trägt ihr schwerbehindertes Kind herein, andere Mühselige und Beladene folgen.

Doch noch läßt der Star des Abends auf sich warten. In demonstrativer Bescheidenheit bleibt der leicht korpulente Endvierziger, der in seinem gepflegt unauffälligen Einreiher ebensogut einen Versicherungsvertreter darstellen könnte, einstweilen im Hintergrund. Das »warming-up« überläßt er der zweiten Garnitur. Denn bei vier Stunden Gottesdienst, das weiß er als Routinier, gilt es, die Kräfte zu schonen. Schließlich ist Bonnke, mit Max Weber zu sprechen, ein religiöser Virtuose. Achtzehn Jahre hat er bereits in Afrika missioniert.

In der farbenprächtigen Hausmitteilung seiner Organisation heißt es dazu: »Die Räder unserer Missionslastwagen werden sich durch afrikanische Wüsten und Staubstraßen drehen. Der Einsatz ist sehr groß, aber es winkt auch ein sehr großer Lohn: Wir wollen noch immer die Hölle plündern und den Himmel bevölkern.« Bonnke, der Wüstenfuchs. Inzwischen ist er ein religiöser Jet-Setter geworden. Gestern eine Großveranstaltung in Tansania (»60 000 Bekehrungen – ein Paukenschlag Gottes«), heute in Essen, morgen in Birmingham. Und immer wieder die gleichen Erfolge: »Mörder stellen sich der Polizei, Verbrechersyndikate brachten LKW-weise gestohlenes Gut zurück und Politiker bekennen unter Tränen ihr Fehlverhalten.« (Letzteres Erlebnis wurde in der Grugahalle leider nicht geboten; statt dessen sandten der damalige Finanzminister Diether Posser und Ministerpräsident Johannes Rau eine Grußbotschaft.)

Hinter dem unermüdlich um das Seelenheil der Menschen besorgten Reinhard Bonnke steht natürlich ein perfekt organisiertes Unternehmen. Seit 1986 residiert »Christus für alle Nationen« in einem Frankfurter Bürohaus. Nach eigenen Angaben erfolgt die Finanzierung ausschließlich durch Spen-

den. »Es sind Menschen, denen die Sache Gottes am Herzen liegt«, sagt Bonnke, der auch der Geschäftsführer des Vereins ist. Der von seinen Bewunderern oft als »Mähdrescher Gottes« bezeichnete Missionar verfügt über eine ultramoderne Computeranlage und über ein komplett eingerichtetes Fernseh-Studio. Weltweit beschäftigt er 120 Mitarbeiter, rund dreißig davon in Frankfurt. Seinen Jahresumsatz beziffert er selber mit einer »zweistelligen Millionensumme«. Im Sender Eureka werden einmal im Monat halbstündige Filme über seine Evangelisationen ausgestrahlt. Wer will, kann seine private Videothek durch zahlreiche Bonnke-Dokumentationen erweitern.

Energisch unterstützt wird Bonnke von einem ominösen »Arbeitskreis christlicher Publizisten«, in dessen Vorstand so bizarre Figuren wie Luis Trenker, aber auch General a. D. Kießling oder Bundessozialgerichtspräsident a. D. Prof. Dr. Wannagat versammelt sind. Immer wieder gelingt es diesem Arbeitskreis, für Bonnke Phototermine bei prominenten Politikern zu arrangieren. »Ministerpräsident Albrecht ... tief beeindruckt ...« Oder: »Essen im Bundeshaus« – ein strahlender Bonnke neben einem strahlenden Stoltenberg. So wird der »Mähdrescher Gottes« in der Broschüre präsentiert.

Und so ist Bonnke live: Noch unter den Klängen der Musikgruppe tritt er an die Rampe und fordert die Gläubigen auf, zunächst einmal Jesus einen kräftigen Applaus zu spenden. Da der Beifall ein wenig dünn ausfällt, wird er ein zweites Mal verlangt. »Ein Applaus für Jesus! Ist es nicht herrlich, ist es nicht wunderbar?« donnert Bonnke ins Mikrophon. 4000 Menschen klatschen Beifall. Dann erzählt Bonnke etwas, das wohl ein Gleichnis sein soll. Die Beziehung des Menschen zu Gott gleiche der eines Fünfmarkstükkes zur Bundesbank. Einerseits sei der Mensch frei, andererseits gehöre er zu Gott, wie eben ein Fünfmarkstück einerseits seinem Besitzer gehöre, andererseits aber der Bundesbank. Wenn jemand also ein Fünfmarkstück plattschlage – was Bonnke mit heftigen Gebärden andeutet –, dann verletze er die Gesetze. Andererseits wiederum ...

Niemand scheint Schwierigkeiten zu haben, Bonnkes wirren Ausführungen zu folgen. Oder sollte der entrückte Ausdruck in vielen Gesichtern eher Geistesabwesenheit bedeuten? Bonnke ficht das nicht an, und so schwadroniert er munter weiter – vom Menschen, der kein Huhn sei, sondern ein Adler, was er mit heftigem Armwedeln verdeutlicht. Deshalb sei der Mensch auch nicht für den Suppentopf bestimmt, sondern für den blauen Himmel und die hohen Berge, wobei er mit geballter Faust und lautstark betont, wie herrlich es doch ist, zu Jesus zu gehören. »Ein Applaus für Jesus! Ist es nicht herrlich, ist es nicht wunderbar?«

Was, um Gottes willen, läßt die Gläubigen so bescheiden sein? Einige von ihnen sagen es ohne Umschweife: »Wir suchen hier unsere innere Zufriedenheit, das Gefühl, zu einer Gemeinschaft zu gehören, und zwar zu einer richtigen, echten.« So die strahlende Auskunft eines jungen Ehepaares mit Kind. Der nächste, ein junger Mann, der ein wenig »freakig« wirkt mit seiner Lederjacke und dem hennagefärbten Haar, erläutert, daß er keine Probleme mehr habe, seit Jesus in sein Leben getreten sei. Überhaupt keine Probleme mehr.

Unterdessen beschwört Bonnke seine Gemeinde, von der Sünde zu lassen – vom Drogenkonsum, der Prostitution oder der Homosexualität. Gibt es Widerspruch? Nein, niemand protestiert. Die meisten warten sehnsüchtig darauf, daß die angekündigten Zeichen und Wunder geschehen. Nach drei Stunden gibt Bonnke den Startschuß: »Wer sich jetzt zu Jesus bekennen will, der soll zur Bühne kommen.« Wie auf ein geheimes Zeichen hin verwandelt sich die bis dahin noch recht friedliche Zuhörerschaft in eine tosende Masse. Mit Tränen in den Augen strömen sie nach vorn und bekennen sich. 4000 Menschen singen, heben die Arme, die Musiker geben ihr Letztes, selbst die gestrengen Ordner winken mit einer Hand, während sie mit der anderen das Walkie-Talkie ans Ohr pressen.

»Ich sehe, daß ein Leberleiden geheilt wird, da hinten wird der grüne Star geheilt, jemand kann wieder gehen!« ruft Bonnke mit heiserer Stimme in die aufgepeitschte Menge. Die Rollstuhlfahrer drängen sich nach vorn, damit Bonnke sie berühre. Eltern mit ihren behinderten Kindern kämpfen sich zum »Weltevangelisten« vor, beten ekstatisch, zerren an den verkrüppelten Beinchen ihres Zweijährigen, die aber nicht gerade werden wollen. Eine Mittdreißigerin windet sich, epileptisch zuckend, in den Armen ihres Mannes. Ein biederer Familienvater, der sich noch vor wenigen Stunden mit Frau und Kind schüchtern am Büchertisch umgesehen hatte, weiß vor Begeisterung nicht mehr an sich zu halten, rudert mit den Armen, stößt Gebete aus. Andere stehen inmitten der Tobenden still und in sich versunken da. Bonnkes Helfer legen die Hand auf Hoffende und Entfesselte: Szenen, die an Exorzismus erinnern, Schreie, Tränen – ein Tollhaus hat seine Pforten geöffnet.

Dann wird es ruhiger. Resigniert ziehen sich die Behinderten zurück, manch einer mit Tränen in den Augen. Auch diesmal ist ihnen kein Wunder widerfahren. Doch Bonnke ist mit seiner Dramaturgie noch nicht zu Ende. Er ruft jetzt die auf, denen eine Heilung zuteil geworden ist, sie sollen auf der Bühne Zeugnis ablegen von dem Wunder, das sie erleben durften. »Ich habe gerade mein Magengeschwür verloren!« erklärt aufgeregt eine junge Frau. »Ist das nicht herrlich!« ruft der Prediger und segnet die Glückliche.

Sogleich fällt diese in Ohnmacht. »Die Kraft Gottes ist über ihr«, erläutert Bonnke. Eine kleine, verhärmt wirkende Endvierzigerin posaunt es heraus: »Die Nerven an meinem rechten Arm waren durchtrennt, jetzt kann ich ihn wieder bewegen!« – »Ist das nicht herrlich? Ein Applaus für Jesus!« Begeistert folgt das Publikum der Aufforderung. Dann verschwinden noch: ein grippaler Infekt, ein Tumor, ein Schaden am Knie, dessen Besitzerin zur Begeisterung des Publikums über die ganze Bühne hopst. Und alle fallen, wenn Bonnke sie segnet, in Ohnmacht. Ein letztes Mal spielt die Band auf, 4000 Menschen streben den Ausgängen zu, mühsam bahnen sich die Rollstuhlfahrer den Weg durch die Menge. Für heute ist die Veranstaltung zu Ende.

Verglichen mit diesem Spektakel wirken die meisten traditionellen Gottesdienste so nüchtern wie eine Tagung von Verwaltungsfachleuten. Das wissen auch viele Pastoren. Deshalb betrachten sie Bonnke und die gesamte charismatische Bewegung mit einer Mischung aus Skepsis und Neid, etwa nach dem Motto: Ganz seriös arbeitet die Konkurrenz ja nicht, aber sie verkauft sich überzeugend. Bonnke jedenfalls fühlt sich auf der Siegerseite, die nächste Massenevangelisation ist schon vorbereitet.

Die Rückkehr des Don Juan

Ein neuer Castaneda, der sich von den letzten drei Büchern vor allem dadurch unterscheidet, daß Don Juan, der große Zauberer und Mentor, der Magier und Weisheitslehrer, den die Castaneda-Freunde so lange entbehren mußten, in den Kreis seiner Jüngerinnen und Jünger zurückgekehrt ist. Souverän wie eh und je in der Kunst der Führung und Verführung, schlägt Don Juan seine Leser wieder mit Wundern und Visionen in seinen Bann.

Carlos Castaneda
Die Kraft der Stille.
Neue Lehren des Don Juan.
248 Seiten.
Engl. Broschur.
DM 32,–

S. Fischer

Hans Sebald
New-Age-Spiritualität

Die Arena des sozialen Wandels – eine Perspektive

Wenn die Massen über Anomie jammern und nach Sinn lechzen, dann treffen die Vorkämpfer des sozialen Wandels in der Arena der Zivilisation mit besonderer Heftigkeit aufeinander. Die westliche Zivilisation leidet heute unter jenem Typus von Anomie – dem Erlöschen des Lebenssinns –, der symptomatisch ist für das, was Pitirim Sorokin die hedonistische Phase *(sensate age)* unserer Zeit nannte (1941). Jean Houston bringt es auf den Punkt:

»Die Periode, in der wir leben, zerschellt mitten im Beben des ontologischen Zusammenbruchs. Alles rutscht: die moralischen Mandate, die überlieferten Strukturen, die vertrauten Formen von Regierung, Religion, Wirtschaft, sogar der real existierende Konsens bricht zusammen... Die Welt, in deren Rahmen wir uns und die anderen verstanden haben, funktioniert nicht mehr. Ihre Pachtzeit ist ausgelaufen, ihre Paradigmata zerbröseln.« (1980:5)

Die Symptome unserer Zeit scheinen die Theorie zu bestätigen. Unsere Zivilisation sucht dringend nach einem neuen *Sinn.* Und etliche soziale Bewegungen wetteifern miteinander in dem Anspruch, den Sinn zu liefern und die Anomie zu beenden, diesen quälenden Mangel an Werten und Normen. Ich möchte drei Hauptkonkurrenten unterscheiden, die um Macht und Einfluß ringen: christlicher Fundamentalismus, säkularer Humanismus und New Age.

Das *fundamentalistische Christentum*[1] setzt auf den Wortsinn der Bibel als Richtschnur, auf die Rückkehr zu dem, was es als fundamentale christliche Prinzipien betrachtet; die westlichen Gesellschaften hätten sich von ihnen abgewandt und dadurch das Überleben der Zivilisation gefährdet. Gesellschaftliche und politische Kräfte, die diese Ansicht vertreten, sind vor allem im öffentlichen Leben Amerikas stark, wo die »Moral Majority« versucht, christliche Prinzipien mit harter Hand der Gesetzgebung aufzudrücken und wo 1988 zwei christliche Prediger prominente Kandidaten für die US-Präsidentschaft waren. Der fundamentalistische der beiden, Pat Robertson, genoß die Unterstützung von Millionen von Amerikanern und war bereit, die nationale und internationale Politik der biblischen Kosmologie zu unterwerfen. Vorkämpfer des Fundamentalismus finden sich in Organisationen

wie »Citizens for Excellence in Education«, zu deren Zielen die Kontrolle der Schulleitungen und die Zensur der Schulbücher gehören.

Der *säkulare Humanismus*[2] tritt gegen die Übergriffe des Fundamentalismus an, geleitet von der Prämisse, daß die Rettung der Menschheit nicht von anderen oder jenseitigen Welten kommen kann, sondern in den Händen der Menschen selbst liege. Insbesondere im Transzendentalismus – einem »Bewußtsein, das offensichtlich von fremden Geistern besetzt ist oder sich anschickt, mit dem Universum zu verschmelzen« (Beyerstein, 1988:248) – sehen die Humanisten eine Barriere gegen die Errichtung einer gesunden und lebensfähigen Welt. In den siebziger und achtziger Jahren zogen sie in den Kampf gegen die Unterwerfung des öffentlichen und privaten Lebens unter religiöse Prinzipien. Sie stritten gegen den Transzendentalismus im allgemeinen und den Fundamentalismus im besonderen; es erschienen Bücher mit so bezeichnenden Titeln wie *The Gospel Time Bomb* von Lowell D. Streiker; *Biblical vs. Secular Ethics: The Conflict* von R. J. Hoffman und Gerald A. Larue; *The Transcendental Temptation – A Critique of Religion and the Paranormal* von Paul Kurtz.

Das Schauspiel, das der Streit zwischen Fundamentalisten und Humanisten bietet, lenkte zunächst ab von dem Aufstieg einer dritten sozialen Kraft, die das Schicksal der Zivilisation zu beeinflussen trachtet: die New-Age-Bewegung. Sie verkündet eine Philosophie und erstrebt einen Lebensstil, die den Visionen der anderen beiden Kombattanten völlig fremd sind; sie passen weder zum christlichen Erbe, ganz zu schweigen von den materialistischen, chauvinistischen und kleinbürgerlichen Aspirationen der amerikanischen »Moral Majority«, noch passen sie zur rationalistischen, pragmatischen und diesseitigen Philosophie des Humanismus. Die christliche Mehrheit verteufelt die neue Spiritualität als einen Wirrwarr von Häresien und den neuen Lebensstil als subversiv oder zumindest unhygienisch. Auch der säkulare Humanismus weist dem New Age die Tür, weil er auf wissenschaftlichen Fortschritt und Rationalität setzt und seine Politik im Hier und Jetzt verankert. Das wäre ein zu kaltes Milieu für die New-Age-Romantiker, die das Leben und das Universum wieder mystifizieren wollen. Tatsächlich hat der Humanismus die Offensive gegen New Age begonnen; insbesondere bemüht er sich um die Entlarvung paranormaler Ansprüche, wie sie für das New-Age-Weltbild so typisch sind.

New Age ist eine soziale Bewegung im weiten Sinn. Wie bei ihrer Vorläuferin, der Gegenkultur der sechziger und siebziger Jahre, handelt es sich um eine lockere Verbindung von Individuen und Gruppen, die eine gemeinsame Philosophie haben und einen gemeinsamen Lebensstil erstreben. Obwohl es keine feste Struktur, kein strenges Dogma, keine eindeutige Führer-

schaft gibt, trägt sie die für eine soziale Bewegung charakteristischen Züge: (1) Ein *Gefühl der Zusammengehörigkeit* unter einer großen, wenngleich verstreuten Zahl von meist jungen Menschen. (2) *Gemeinsame Werte* wie »höheres Bewußtsein«, Respekt vor dem Leben (mit vegetarischer Tendenz), eine neuartige Religiosität, eine »angemessene« Technologie (»Appropriate Technology« = AT) für die Rettung unseres Ökosystems. (3) Ein *gemeinsamer Anspruch*, die schädliche technokratische Zivilisation zu reformieren in Richtung einer gesunden, friedlichen, fürsorgerischen Gemeinschaft. (4) *Gemeinsame Stile*, in denen Antimilitarismus, Vegetariertum, sanfte Technologie und Einfachheit, aber Farbigkeit der Kleidung Ausdruck finden. (5) Ein *Jargon*, der stark mit Ausdrücken der östlichen Philosophie durchsetzt ist. (6) *Kommunikationsmedien:* sie sind lebenswichtig für jede soziale Bewegung, sie halten auch die Triebkraft von New Age aufrecht. Zahllose Zeitschriften und Bücher erleichtern die Kommunikation zwischen Individuen und New-Age-Einrichtungen wie Kommunen, gewerblichen Unternehmen und spirituellen Gemeinschaften. (7) *Institutionalisierung der vitalen Funktionen:* sie ist von besonderer Bedeutung, weil sie die Dichte, Stärke und Lebensfähigkeit einer Bewegung bezeugt. In der New-Age-Bewegung drücken sich spezialisierte Funktionen in vielen subkulturellen Einrichtungen aus: religiöse Ashrams, Naturkostläden, Esoterik-Buchhandlungen, Institute für parapsychologische Forschung, Psycho-Kongresse und Psycho-Märkte, Kommunen, alternative Gesundheitsdienste, Mediennetze, Seminare oder Workshops, in denen Transformationstechniken von der Meditation bis zu einem ganzen Strauß von Selbstheilungsmethoden gelehrt werden.

Die Frage nach der Anzahl der New-Age-Anhänger ist schwer zu beantworten. Genaue Statistiken sind nicht zu kriegen, weil es keine formelle Mitgliedschaft gibt. Außerdem bestehen Unterschiede im Grad, in dem man sich mit einer so breiten Bewegung identifiziert. Die New-Age-Identität ist am gesichertsten in Kommunen, und sie ist verpflichtend in Unternehmen wie Biokostläden oder alternativen Werkstätten. Sie bekommt eine »weltlichere« Farbe unter Studenten, obwohl einige von ihnen gleichzeitig beiden Milieus, dem Campus und New Age, verbunden sind. Während sich vielleicht nur 5 Prozent der jungen Amerikaner bewußt mit der New-Age-Bewegung identifizieren, ist die Mehrheit unbewußt, aber tief von New-Age-Ideen infiziert und neigt entsprechend zu einer Veränderung der Gesellschaft. Interessanterweise sind sich viele von ihnen des Ursprungs ihrer Ansichten nicht bewußt, sie wissen wenig oder nichts über die Bewegung und exemplifizieren damit den überraschenden Graswurzel-Effekt von New Age.

New-Age-Romantik

Nimmt man die Philosophie und den Lebensstil von New Age als ein Ganzes, so kann man von New-Age-Romantik sprechen. Romantik ist ein besonderer Blick auf die Welt, der Wunsch, sie sich in unkonventioneller Weise vorzustellen, das Bedürfnis, Realismus und Rationalismus durch Phantasie und Imagination zu ersetzen. Sie nähert sich den Lebensproblemen mit rousseauistischer Unschuld und kindlichem Hedonismus; sie liebt das Pittoreske, Bizarre, Unbekannte und Mystische; alte, entfernte oder verborgene Dinge sind von größerer Faszination als das, was hier und jetzt der Fall ist.

Die Visionen der Neuen Romantik sind so revolutionär, daß sie, wenn sie sich durchsetzen sollten, den Charakter der Zivilisation entscheidend verändern würden. Einige Autoren glauben, daß die Ablehnung unserer Traditionen durch die westliche Jugend am Ende des 20. Jahrhunderts und ihre Suche nach neuen Wegen einen Wendepunkt anzeigen, der ebenso schicksalhaft ist wie die protestantische Reformation (Adolph, 1987) oder sogar der Beginn der christlichen Ära, weil der heutige synkretistische Prozeß – anders als der Reformationsprozeß des 16. Jahrhunderts – den Rahmen des christlichen Diskurses sprengt und auf transkulturelle Assimilation zielt. Roszak geht so weit, unsere Zeit mit der hellenistischen Epoche zu vergleichen (1969:141). In jedem Fall ist die New-Age-Romantik ein Schmelztiegel östlicher und westlicher Religionen, der unsere Aufmerksamkeit verdient.

Die Neue Romantik lehnt die westliche technokratische Zivilisation ab, macht sie verantwortlich für alle Übel der Moderne und drängt mit unschuldigem Elan in ein Zeitalter des Friedens, der Kreativität und der Mystik. Die Kennzeichen der Neuen Romantik sind ihre jugendliche Gefolgschaft, die Breitenwirkung in der Bevölkerung und, wie Roszak sagt, »die beispiellose Neigung zum Okkulten, zur Magie und zum exotischen Ritual« (1969:125), die sich in der Assimilierung von hinduistischen und buddhistischen Elementen an das westliche Denken ausdrückt. Diese Entwicklung läuft hinaus auf eine neue spirituelle Synthese.

Die neue spirituelle Synthese

Kahlil Gibran warnt uns vor »jenem verstohlenen Ding, das als Gast das Haus betritt, dann zum Gastgeber wird und schließlich zum Herrn« (1961:32). Die Metapher läßt sich auf die gesamte Religionsgeschichte anwenden. Die meisten Weltreligionen verbreiteten sich als kleine Sekten, oft

ungeladene Gäste oder störende Eindringlinge, denen man mit Mißtrauen, bisweilen auch mit Verfolgung begegnete. Aus dieser Beobachtung wäre die Lehre zu ziehen: Behandle Gäste – alle, ob geladen oder nicht – mit Höflichkeit, weil der Gast dein Wirt werden könnte und am Ende dein Herr. Die Geschichte des Christentums beweist es. Einst eine beargwöhnte und verachtete Sekte, wuchs es sich aus zur mächtigen Weltreligion, die, ganz wörtlich, ihre vormaligen Gastgeber mit harten Strafen bedachte.

Weiter lehrt uns die Geschichte, daß die meisten Religionen in ihrem Ursprung synkretistisch sind. Die Einmaligkeit einer bestimmten Religion liegt nicht in der Verbindung von neuen Elementen, sondern in der neuen Verbindung von bekannten, schon vorgegebenen Elementen. Auch dafür ist das Christentum ein treffliches Beispiel. Der frühe christliche Synkretismus verbindet Glaubenslehren verschiedener Kulte: des sumerisch-babylonischen (Kramer, 1963); des persisch-zoroastrischen mit seiner dualistischen Kosmologie (Pagels, 1981; Frank 1940); der alt-hebräischen Kultur mit ihrer Betonung des Monotheismus, des Opfers, des Messianismus; vielleicht sogar des buddhistischen Denkens, das möglicherweise in den gnostischen Evangelien nachklingt (Pagels, 1981:XXI). Diese und andere historische Elemente paßten sich neuen sozialen, ökonomischen und kulturellen Bedingungen an und verfestigten sich schließlich im Amalgam einer neuen Weltreligion. Aber selbst dann noch gab es Veränderungen, z. B. in der christlichen Eschatologie, als das Christentum aus einer verfolgten Sekte zu einer machtvollen Religion wurde (Fromm, 1963).

Religion ist – wie jede andere kulturelle Institution – ein beständiges Fließen, auch wenn dieser Prozeß für die gewöhnlichen Gläubigen entweder nicht wahrnehmbar oder nicht akzeptabel ist. Einige Zeitalter sind den Kräften des Wandels stärker ausgesetzt als andere, und es scheint, daß in der westlichen Zivilisation des späten 20. Jahrhunderts diese Kräfte das normale Maß weit übertreffen. Roszak dramatisiert die Situation, wenn er sagt, wir befänden uns in der »nachchristlichen Ära« und die Dissens-Jugend fülle sie mit eklektischer Religiosität (1969:138).

Der Anfang dieses eklektizistischen Prozesses, sofern er eine ernstzunehmende soziale Bewegung ist, scheint zusammenzufallen mit dem Aufbruch der Beatnik-Bewegung der fünfziger Jahre, als Propheten und Poeten wie Alan Watts und Allen Ginsberg einen Graswurzelprozeß in Gang setzten, durch den buddhistische und hinduistische Gedanken popularisiert wurden. Roszak dramatisiert wieder stark: er vergleicht ihre historische Bedeutung mit Propheten wie Amos und Jesaja, die ihre Stimme erhoben, »um als Instrumente von Mächten jenseits ihrer bewußten Einsicht zu wirken« (1969:128). Die Gegenkultur der sechziger und siebziger Jahre eignete sich

die neuen Themen an. Als mit dem Ende des Vietnam-Krieges die Militanz und die spezifischen Forderungen der Gegenkultur verlorengingen, übernahmen die weniger aggressiven, eher friedlichen und spirituellen Verkünder des New Age die religiösen Elemente, reicherten sie an und gaben der Bewegung mehr den Chrakter einer Sub- als einer Gegenkultur. Das bedeutet nicht, daß New Age die Anti-Establishment-Haltung aufgegeben hätte, sondern nur, daß der offen revolutionäre, vielleicht sogar gewaltsame Umsturz des Establishment nicht länger Stil und Ziel war. New Age schlug den subkulturellen Weg ein.[3]

In den frühen siebziger Jahren öffneten die ersten amalgamierten Ashrams ihre Pforten. Publikationen stellten die verschiedenen New-Age-Anliegen vor, die Bewegung entfaltete ihr Selbstverständnis. 1971 erschienen die erste New-Age-Zeitschrift, *The East-West-Journal*, und das erste populäre New-Age-Buch, *Be Here Now* von Baba Ram Dass (einstmals Richard Alpert); 1972 wurden die ersten nationalen Adreßbücher veröffentlicht: Ira Friedlanders' *Year One Catalog* und *The Spiritual Community Guide.*

Dann kamen die Gurus. Zwar pilgerten auch viele Westler in den Osten, um dort *sadhana* (Erleuchtung) zu finden, aber sie hätten gut zu Hause bleiben können, denn jetzt kamen viele Hindu-Weise in den Westen, um Erleuchtung zu verbreiten und dem *maya* der Neon-Existenz eine Lektion zu erteilen. Gita Mehta mokiert sich über die begeisterte Aufnahme der Weisen aus dem Osten, »die Leute nahmen ihre Gurus, wo sie sie fanden«, und über die schnelle Aneignung neuer Ideen, diese »rauschhafte Erregung, mit der man jeden verirrten Gedanken als Weisheit ausgab« (1979:2,69).

Die westliche Zivilisation, besonders ihre Jugend, die seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs keine Helden und charismatischen Führer mehr hatte, öffnete sich einer inspirierenden und richtungweisenden Philosophie. Eine zusätzliche Motivation, in den Osten zu blicken, kam vermutlich aus dem ewig schlechten Gewissen des sich selbst bezichtigenden jüdisch-christlichen Individuums, das nun auf der Kehrseite unserer Zivilisation eine grüne Weide witterte. Orientalische Religionen, so meinte man, erlaubten größere Selbstakzeptanz. Ein verwandtes und ebenfalls weitgehend unbewußtes Motiv für den Griff nach orientalischer Philosophie ist wohl die Gier nach mehr hedonistischer und narzißtischer Erfüllung, die durch die jüdisch-christlichen Prinzipien behindert zu werden scheint, durch die Hindu-Philosophie hingegen gefördert, wie man zu Unrecht annahm (Mehta, 1979:106). Anders gesagt: das Verlangen nach neuer Spiritualität kann durch die aufrichtige Suche nach religiösen Alternativen, aber ebensogut auch durch heimlichen Hedonismus motiviert sein.

Orientalische Begriffe wurden besonders freudig begrüßt in Amerika, dem

Land, wo die Menschen schon immer aus der Rebellion einen Fetisch gemacht haben – solange es nicht die Rebellion der anderen war. So kam es, daß im Eifer der transkulturellen religiösen Gleichmacherei junge amerikanische Rebellen ihre eigenen Traditionen abwarfen und sie durch das ersetzten, was sie für östliche Mystik hielten. Der spirituelle Enthusiasmus schuf sich in der Akropolis des aquarischen Zeitalters ehrbare Nischen für alles, was mystisch erschien. Je mystischer eine Idee klang, desto sicherer war sich der von Anomie geplagte und nach Ritualen dürstende junge Westler, daß sie tief und wahr sei. Das soziologische Phänomen des »Groupie« drang in die spirituelle Szene ein und sorgte für erstaunliche Assimilationen. Die als Inderin geborene englische Journalistin Gita Mehta nennt sie »karma cola«, naive Vulgarisierungen von Begriffen der Hindu-Religion. Sie illustriert das an dem Zen-buddhistischen Priester, der Gott als Nicht-Sein verkündet; aber je mehr er Gott als die Leere erklärt, desto mehr beeilen sich die Groupies, sie mit persönlichen Attributen zu füllen (1979:194).

Eine Reihe von Gurus wurden im Westen zu öffentlichen Figuren und charismatischen Führern: Bhagwan Rajneesh, genannt »der König der Tantra-Lehre« (Mehta 1979:14) oder »der Goldene Guru« (Gordon 1987), setzte auf die Landkarte von Oregon eine neue Stadt, Rajneeshpuram. Maharishi Mahesh Yogi, der Fürst der Transzendentalen Meditation, gründete in Iowa die International University und wies den Weg zu Gott-Bewußtsein und *sidhi* (Levitation kraft psychischer Energie) – alles zu beträchtlichen Preisen.

Im Guru sah man das Medium für Schwingungen der kosmischen Energie: seine *shakti* (Power) erlaube direkte Übertragung der Energie von ihm zu seinen Jüngern (Mehta, 1979:12). Viel junges Volk im Westen widmete sich deshalb dem Studium von Tantras, hinduistischer und buddhistischer Mystik, meditierte über *sunyata* (die Eitelkeit aller Formen), *dharmakaya* (die Buddha-Natur) und die verschiedenen *shakra*, die »inneren Sinne« mit ihren höheren und tieferen Qualitäten, die einige Autoren mit psychoanalytischen Begriffen wie Libido und Ego gleichsetzten. Die Seele wurde *atman*, die universelle Seele, aus der alle Einzelseelen stammen, hingegen *Atman*. Die Verpflichtung, in dieser Welt richtig zu handeln, ist *dharma*, und *sanatana dharma* bezeichnet das absolute moralische Gesetz. Oder man suchte *sanya*, die Abkehr von der Welt, und *moksha*, die Befreiung von der Welt. Wenn man sich selbst als Krieger betrachtete, war man verpflichtet zu *kshatriya dharma*. Und schließlich, um noch einen Blick auf die Hindu-Geschichtsphilosophie zu werfen: *kalyug* ist der gegenwärtige Zyklus von Niedergang und Dunkelheit, der viele Jahre vor der christlichen Ära be-

gann. Was sich gleichfalls im Verfall befindet, sagt Gita Mehta, ist die Konsensfähigkeit der Begriffe.

»Vor zwanzig Jahren hatten wir [Inder] aus ihrem [der Amerikaner] Vokabular geschöpft, jetzt plündern sie das unsere. Zusammen mit ihren eigenen ›laid backs‹ und ›mellowed outs‹ gingen unsere Karmas, Sadhanas, Nirwanas, Tantras und Sannyas ... Da nun Amerika unsere kompliziertesten philosophischen Begriffe als Teil seines alltäglichen Slangs übernommen hat, werden die Dinge schlüpfrig. Wessen Interpretation soll als letzte Autorität akzeptiert werden: die des Sanskrit-Kenners oder die des fliegenden Jakobs?« (1979:103)

New-Ager kümmern sich nicht um Fragen des linguistischen Copyrights oder die Skrupel von Puristen, sie erfreuen sich ihres Mini-Hindu-Vokabulars. Wenn sie untereinander sprechen, verstehen sie sich perfekt. Wenn sie mit Außenstehenden zu sprechen versuchen, beginnen die Schwierigkeiten. Die Vulgarisierung hat ihren eigenen, stolzen Dialekt erzeugt. New-Ager haben auch keine Probleme mit der Logik oder der Kompatibilität, wenn sie hinduistische mit christlichen Begriffen vermengen. Ihre Frage nach der Unsterblichkeit und Ewigkeit scheint von beiden Systemen beantwortet zu werden – sei's im Sinne der Wiedergeburt oder des Ewigen Lebens, und beides kann als Lohn oder als Strafe eintreten. So war eine unter New-Agern gängige Form der Hindu-Vulgarisierung der Glaube, daß das Verhalten im gegenwärtigen Leben in derselben Lebensspanne belohnt oder bestraft werde. Die Neuen Romantiker schätzen einen Song von John Lennon:

»Instant karma's gonna get you,
Gonna knock right in the head,
You better get yourself together,
Pretty soon you're gonna be dead.«

New-Ager glauben, daß dieses Prinzip fast augenblickliche Antworten durch universale Kräfte liefere. Ihr Glaube illustriert den arglosen Eklektizismus, der die Reinkarnationstheorie mit dem westlichen Bedürfnis nach Augenblicklichkeit verbindet, ungeachtet der Gewohnheit der New-Ager, letztere als technokratische Obsession zu verdammen. Wenn man den New-Age-Begriff destilliert, entdeckt man eine Ironie: der ethische Code könnte ebensogut abgeleitet sein von der jüdisch-christlichen Tradition, die mit bewundernswerter Kürze sagt: »Wie du säst, so wirst du ernten.«
Eine der radikalsten Überblendungen von Christologie und Hindu-Mystik befördert Jesus zum Yoga-Schüler. Seine neunzehn nicht belegten Jahre (zwischen zwölf und dreißig), so geht die Story, verbrachte er in Indien unter der Anleitung großer Gurus, die ihn Fasten, Levitation und Yoga-Kontrolle lehrten. Diesem Training, so meinen einige, ist es zuzuschreiben, daß Jesus vierzig Tage in der Wüste und drei Tage und Nächte im Grab

überleben konnte und sich am Ostersonntag dann in die Luft erhob – letzteres auch dank der intensiven Meditation, der er im Grabe oblag. Schließlich kehrte Jesus nach Indien zurück, wo er *moksha*, die Lösung aus dem Zyklus von Leben und Tod erfuhr. New-Age-Archäologen suchten in der Gegend von Kashmir nach dem Grab des Meisters, der das *karma* verließ (Mehta, 1979:47). Zugegeben, dieser Glaube ist kein fester Bestandteil des New-Age-Dogmas – aber gibt es überhaupt ein New-Age-Dogma?

Bisher verweilte die Beschreibung bei der religiösen Synthese des New Age, bei der Überblendung von christlicher und orientalischer Religion. Das ist nicht die ganze Geschichte. Zur Neuen Romantik gehört auch die Verfolgung oder Wiederbelebung eines breiten Spektrums okkulter Traditionen, darunter Astrologie, Schamanismus, Spiritismus und eine Vielfalt magischer Praktiken, zum Beispiel Hexerei. Einige dieser Spezialitäten finden ihre eigenen, westlichen Gurus – etwa Shirley MacLaine (1984), deren spiritistische Vortragsreisen ihr Millionen eingebracht haben, und Carlos Castaneda, dessen sehr fragwürdige Bücher in den siebziger Jahren für Millionen junger Menschen ein sankrosanktes Evangelium waren. Alle diese Interessen sind, mit Ausnahme des Schamanismus, nicht gerade neu; sie haben im Abendland eine lange Tradition, die sich jedoch von der New-Age-Spiritualität durch ihren tendenziell elitären Charakter unterscheidet; das heißt, sie wurden vornehmlich in kleinen Kreisen von Intellektuellen oder Exzentrikern gepflegt und gehören deshalb zur Geistes- oder Ideengeschichte. New-Age-Spiritualität hingegen sollte nicht auf Geistesgeschichte beschränkt, sondern als Sozialgeschichte verstanden werden, insofern sie Teil einer sozialen Bewegung ist, deren Ideen von einer überraschend großen Zahl von Menschen übernommen worden sind.

Der moderne Hexenkult ist ein besonderer Fall. Obwohl sein gegenwärtiges Wiederaufleben als Teil der Neuen Romantik des 20. Jahrhunderts gelten kann, bewahrt er eine soziale Exklusivität und ist in viel geringerem Maße eklektizistisch. Er möchte die Druidische Religion neu beleben (oder das, was er dafür hält), besetzt sie mit dem Glauben an außersinnliche Wahrnehmung und fügt den feministischen Schlachtruf hinzu. Wicca, wie die Neu-Heiden sich selbst gern nennen, ist zu verstehen als eine Sekte, vielleicht auf dem Wege zu einer etablierten Religion (Sebald, 1987, 1978). Mein Interesse gilt dem breiteren Eklektizismus des New Age, der sich manifestiert im Eindringen der östlichen Religionen in das westliche Denken.

Vulgarisierung meint den Prozeß, durch den eine Kultur ihr fremde Ideen assimiliert, ist also nicht zu verwechseln mit Vulgarität, auch nicht unbedingt gleichzusetzen mit minderer Qualität. Sie bedeutet die Popularisierung von Vorstellungen und Kenntnissen, die in ihrer originalen Form unverständlich und abstrus sein mögen für die Massen der gewöhnlichen Bürger. Solche Popularisierung erstreckt sich virtuell auf alle intellektuellen und wissenschaftlichen Bereiche. Für gewöhnlich ist daran nichts falsch. Die Laien sind auf die Interpretation des oft hoch-technischen und abstrakten Wissens angewiesen. Ebenso ist die Vulgarisierung östlicher Religionen nicht einfach als falsch abzutun: wenn eine naive Vulgarisierung den Menschen hilft, Probleme zu lösen und sich besser zu fühlen, dann wendet sich Naivität zum Guten – ungeachtet des Lamentos von Puristen und Intellektuellen, daß Logik und Realismus auf dem Altar der Träume und des Wunschdenkens geopfert würden.

Vernichtende Kritik übte zum Beispiel Gita Mehta. Da sie mit dem Hinduismus sehr vertraut ist, kann sie sich leicht über die Verballhornung von Hindu-Begriffen mokieren; das runde Dutzend, das man aus der Überfülle der Sanskrit-Terminologie herausgegriffen und assimiliert habe, so spottet sie, werde zudem noch falsch gebraucht. Die westlichen Imitatoren seien fasziniert von den schier unendlichen Gelegenheiten für Narzißmus, die ihnen die Weisheit des Ostens zu liefern scheine, und verstünden nicht, daß die erste Sorge des Ostens gerade der Aufhebung des Narzißmus gilt (1979:196). Diese Borniertheit werde von einem Haufen von Gurus ausgebeutet. Mit besonderer Bissigkeit beschreibt Gita Mehta die Zelebrationen des jugendlichen Maharaj Ji, der im Astrodome in Houston Tausende hingerissen hat mit dem Freudenruf: »Enjoy, enjoy, enjoy!« (1979:108)

Neben der intellektuellen Kritik, die in der religiösen Synthese die Häresie des Eklektizismus sieht, gibt es praktische Einwände gegen den New-Age-Zugang zur Spiritualität. Einer der gewichtigsten Einwände ist der, daß die Gurus keiner Qualitätskontrolle unterliegen. Jeder, der ein Mantra erteilt, hat es geschafft – er wird belohnt mit sofortigem Charisma, mit allen Blumen, die er sich wünscht, und einem goldenen Cadillac. Ich spreche von der finanziellen Ausbeutung der vielen tausend hingerissenen Anhänger. Eine andere Gefahr lauert in der verfehlten Vorstellung, daß Psychedelia eine Abkürzung zum Nirwana böten. Viele Gläubige verwechseln Flucht vor der Realität mit psychedelischer »Illumination«. Man sucht Rettung in Halluzinationen und den Sinn der Geschichte in Mythologie. Mark Vonnegut (1975) warnt in *The Eden Express* vor psychedelischen Sonderzügen: man

kann am falschen Bahnhof ankommen. Eine andere Gefahr liegt in der New-Age-Annahme, Wissenschaft sei ein Übel, sie prostituiere sich mit dem militärisch-industriellen Komplex; statt auf sie sollten wir uns auf übernatürliche Kräfte verlassen. Wie verheerend sich die Ablehnung moderner wissenschaftlicher und medizinischer Errungenschaften auswirken kann, zeigt sich, wenn rousseauistische Träume durch Krankheiten und Unfälle beendet werden, wie es in New-Age-Kommunen wiederholt geschah.[4]

Für viele sympathisierende Anwälte der New-Age-Spiritualität sind solche Bedenken ephemär und trivial angesichts der großen, durch Spiritualität erzeugten Welle von »Bewußtheit« *(Consciousness)*. Ira Friedlanders Begrüßung des neuen Geistes ist typisch für die intellektuellen Förderer von New Age:

»Eine große spirituelle Energie hat dieses Land erreicht, und heilige Männer aus dem Osten folgen ihr und bringen das Licht, das sie in sich tragen, damit es unser Spiegel werde... Sie stärken die spirituellen Zentren in uns selbst. Sie pflanzen die Saat des inneren Friedens mit ihrer göttlichen Gnade.« (Zitiert nach Melton, 1987:57)

Fritjof Capra, ein prominenter europäischer Wortführer des New Age, sieht in der Bewegung das historische Vehikel, das dazu dient, das Uhrwerkmodell der Welt zu zerschlagen und durch ein neues zu ersetzen, ein psychisch-organisch-ökologisches Modell der Welt. Er glaubt, daß die mechanistische Weltsicht, die von Denkern des 17. Jahrhunderts wie Descartes und Newton eingeführt wurde, ihre Nützlichkeit überlebt habe und daß wir heute Zeugen einer revolutionären Revision der westlichen Weltanschauung seien (1988:40).

Eine andere gelehrte Verteidigung kommt aus einer unerwarteten Quelle, von dem Jesuiten-Pater David Toolan. Da er, ohne sich der Häresie schuldig zu machen, der neuen theologischen Kreation kaum Beifall spenden könnte, hält er es offenbar für geraten, seinen Enthusiasmus für die New-Age-Synthese nicht in theologischen Termini zu artikulieren, sondern von den psychologischen Implikationen zu sprechen. Er findet den New-Age-Eklektizismus »polyzentrisch«, rühmt ihn als psychologisch gesund und sieht in hinduistischen Ausdrücken überlegene Alternativen zu abendländischen Begriffen wie Ich und Überich, die, so meint er, in unserer Wahrnehmung der Realität blinde Flecken verursacht und die Tyrannei des eindimensionalen Ego heraufbeschworen haben. Toolan vermag jedoch keine klare Alternative zu unserem traditionellen Begriff der persönlichen Identität aufzuzeigen (1987:304); er nimmt offenbar an, daß die Frage nach der persönlichen Identität in sich selbst unrealistisch und restriktiv sei. In jedem Fall scheint er tief beeindruckt von mystischen Gedanken aus östlichen

Religionen, die von aufgeschlossenen Jugendlichen »ans Licht gebracht« würden durch psychedelische Drogen (1987:56ff.).
Der Historiker Theodore Roszak billigt zwar nicht Toolans Befürwortung der Drogen-Experimente »bewußter« Menschen, aber er ist ein glühender Verfechter des sozialen Wandels im Sinne des New Age. Ähnlich wie Toolan sieht er in der Anti-Establishment-Bewegung der westlichen Jugend nicht nur ein politisches Phänomen, sondern einen massenpsychologischen Wandel, einen kulturellen Wandel, der eine neue westliche Psyche erzeuge.

»Was das Abdriften der Jugend unserer Zeit zu einem kulturellen Phänomen macht, anstatt nur zu einer politischen Bewegung, ist die Tatsache, daß es jenseits von Ideologie zur Ebene des Bewußtseins vorstößt und unseren tieferen Sinn des Selbst, des Anderen, der Umwelt zu transformieren trachtet.« (1969:40)

Der Chef-Theoretiker des New Age ist ohne Zweifel Ken Wilber (1981), der der Bewegung einen ominösen Platz in dem zuweist, was er »die Evolution des Geistes *(Spirit)*« nennt. Er glaubt, daß »die Zukunft der Menschheit Gott-Bewußtsein *(God-consciousness)*« ist, das in einer »wahren Weisheitskultur *(Wisdom Culture)*« münde (326), und die New-Age-Bewegung sei der erste Schritt in diese Richtung. Von der traditionellen westlichen Religion, so meint er, seien nicht viele evolutionäre oder geistige Impulse zu erwarten, denn sie begreife Gott als »einen ontologisch Anderen, getrennt von uns durch Natur und für immer«. Die Kosmologie des Hinduismus und Buddhismus hingegen verstünde Gott und Mensch als »letztlich eins und identisch«. In dem Versuch, östliche und westliche Prinzipien zu verschmelzen und in die Theorie der spirituellen Evolution zu integrieren, definiert Wilber eine lange Liste überwältigend abstrakter Begriffe neu, darunter Gott, Geist, Geschichte, Seele, Ursünde, Ödipuskomplex, übermenschliches Bewußtsein, Atman, Schamanismus, Eden, Adam und Eva, Naturmensch, die Idee des Big Bang. Ich bin überzeugt, daß Wilbers Theorie für viele New-Age-Jünger das ist, was Thomas von Aquins Rationalisierungen für die Kirche waren. Wenn New Age eine Dogmatisierung seines religiösen Eklektizismus wünscht, in Wilbers Summa kann es sie finden. Natürlich schwindet im Augenblick der Dogmatisierung der eklektizistische Status: eine neue Religion wird geboren, deren Integrität und Einmaligkeit bezeugen, daß es eine legitime Geburt war.

New-Age-Synthese – eine empirische Einschätzung

Durch die überstürzten Anpreisungen von New Age wird die soziologische Neugier geschärft: Handelt es sich lediglich um das Wunschdenken von Sympathisanten oder um eine objektive Einschätzung der Bewegung? Ihr

kollektiver Ausdruck kann auf vier Ebenen erfaßt werden: der subkulturellen, der politischen, der intellektuellen und der sozialen Ebene.
Daß New Age eine aktive Subkultur ist, steht außer Frage. Wie schon hervorgehoben, ist sie charakterisiert durch gemeinsame Ziele, Kommunikationsmittel und ein Gefühl von Identität und Zusammengehörigkeit. Aber ob sie eine politische Bewegung darstellt, die durch ihre Strukturen auf Legislative und Exekutive Einfluß zu nehmen vermag, ist eine noch offene Frage – zumindest in den Vereinigten Staaten. Hinsichtlich der intellektuellen Ebene muß man sagen, daß viel von dem, was über die Bewegung geschrieben wird, der Selbstbefriedigung von Akademikern dient und ohne Bezug zum wirklichen gesellschaftlichen Leben bleibt. Zweifellos haben Roszak und Toolan faszinierende intellektuelle Deutungen vorgelegt, die das Auftreten und Fortschreiten bestimmter Ideen vermessen, was sie als »Bewußtseinsbewegung« verstehen; aber die Frage nach den Äquivalenten im gesellschaftlichen Leben wird ausgespart.
Die Sozialgeschichte hingegen tendiert dazu, das zu vermessen, was wirklich vorgeht, was die gewöhnlichen Menschen, fern den Zentren des intellektuellen Diskurses, wirklich denken und tun. Um diese Art von Information zu erhalten, muß man freilich mit den Menschen selbst sprechen und ihnen zuhören. Empirische Forschung versucht, dies zu tun. Die folgenden Daten stammen aus einer solchen Untersuchung.
Um den Gegenstand nochmals in Perspektive zu stellen, müssen wir berücksichtigen, daß die Gegenkultur- und New-Age-Bewegung seit gut einem Viertel Jahrhundert Einfluß ausgeübt hat. Deshalb ist es an der Zeit zu fragen, ob sie sich als bloße Laune erweist oder als Begründung einer neuen Orientierung in der westlichen Zivilisation. Eins der entlarvendsten Medien, durch die wir feststellen können, wie die Menschen denken, ist die Sprache, die sie gebrauchen, die Bedeutung, die sie den Wörtern geben. Wenn wir signifikante Verschiebungen in den Bedeutungen erkennen, haben wir ein Maß des kulturellen Wandels. Aus dieser Perspektive habe ich ein kleines Glossar erstellt, das vor Augen führt wie die konventionelle Bedeutung einiger Ausdrücke sich verändert hat. Der Bedeutungswandel tritt natürlich zuerst in reinen New-Age-Einrichtungen wie Kommunen auf, aber einige der neuen Konnotationen werden von breiten Kreisen der Bevölkerung übernommen, besonders von der studentischen Population (siehe Tabelle 1).
Einen schlüssigeren Indikator für den Einfluß von New Age auf die Gesellschaft liefert die Beobachtung eines Segments der Bevölkerung, das »säkular« ist, d. h. nicht bewußt mit New Age verbunden. College-Studenten gehören zu dieser Kategorie. Über einige Jahre habe ich Studenten der

Tabelle 1: Glossar-Proben der New-Age-Sprache

Konventioneller Ausdruck	New-Age-Bedeutung	Konventioneller Ausdruck	New-Age-Bedeutung
analytisch	engstirnig	objektiv	kleinlich
empirisch	oberflächlich	okkult	allwissend
esoterisch	wahr, tief	Phantasie(produkt)	Übernatürliches
geistesgestört	erleuchtet	rational	arrogant
Halluzination	Weisheit	romantisch	bewußt, einsichtsvoll
Hedonismus	Selbstverwirklichung	unartikuliert	geheimnisvoll
irrational	einfühlsam	unhygienisch	natürlich
logisch	sophistisch	unkonventionell	schön
Medizin	Schwindel	Wissenschaft	ein Übel
Normen	Einschränkungen	wissenschaftlich	umnachtet
mystisch	verifizierbar	Wunschdenken	Realismus

Arizona State University befragt; mein Sample bestand aus 600 von 40 000 eingeschriebenen Studenten, die aus allen Gegenden der Vereinigten Staaten kamen.[5] Die nächste Tabelle zeigt, was die Studenten glauben:

Tabelle 2: Woran glauben die Studenten?
(Befragung von insgesamt 600 Personen, 1983–1986; in Prozent)

Glaube	ja	nicht sicher, aber möglich	nein
Reinkarnation	21	33	46
Wahrheit der Astrologie	12	32	56
UFOs als extraterrestrische und intelligente Phänomene	51	36	13
Persönlicher Gott, mit dem man kommunizieren kann	74	13	13
ASW (einschließlich Clairvoyance, Vorwissen etc.)	58	27	15

Nur eine Frage, die nach der Reinkarnation, zielt direkt auf New-Age-Religiosität: 21 Prozent glauben an Wiedergeburt, 33 Prozent räumen ihre Möglichkeit ein – das erlaubt den Rückschluß auf ein vulgarisiertes Verständnis von *karma* und anderen Hindu-Begriffen. Nur 46 Prozent der Studenten weisen die Wiedergeburt oder ihre Möglichkeit zurück.
Nun zu den anderen Glaubensartikeln. Daß es einen persönlichen, ansprechbaren Gott gibt, glauben die meisten, nämlich 74 Prozent; 13 Prozent halten es für möglich. Da die Idee eines persönlichen Gottes ein zentraler Bestandteil der abendländischen Kultur ist, überrascht der hohe Prozentsatz nicht. Da andererseits die Idee der Wiedergeburt der westlichen Gesell-

schaft ganz fremd ist, sind die 54 Prozent, die sie akzeptieren oder in Erwägung ziehen, hoch signifikant. – Bei einem genaueren Blick auf die Reinkarnationsgläubigen zeigt sich, daß 74 Prozent von ihnen auch an den christlichen Gott glauben. Das ist interessanterweise genau der Prozentsatz der Theisten im vollständigen Sample. Aber nur 21 Prozent der Theisten glauben an die Reinkarnation. Das bedeutet, daß Personen, die Hindu-Ideen schätzen, auch dem traditionellen christlichen Gottesbegriff anhängen. – Werden Mitglieder unterschiedlicher christlicher Religionsgemeinschaften nach ihrem Glauben an Hindu-Ideen befragt, dann zeigt sich, daß fundamentalistische Protestanten den niedrigsten Prozentsatz erreichen: diese symptomatische Ablehnung der New-Age-Spiritualität läßt auf eine Polarisierung zwischen New-Age-Spiritualismus und biblischem Fundamentalismus schließen.

Der Glaube an die Wahrheit der Astrologie ist mit New Age nicht so eng verbunden, wie man erwarten könnte. Nur 27 Prozent der »Hindu-Philosophen« glauben an Astrologie. Nimmt man jedoch die Astrologie-Anhänger als Gruppe, so ergibt sich, daß überraschende 48 Prozent von ihnen an die Reinkarnation glauben. Das heißt: wenn man einmal an Astrologie glaubt, nimmt man auch gleich die Reinkarnation mit, aber nicht unbedingt vice versa.

Ein Bündel von Einstellungen, das sich unter der Bezeichnung »Außersinnliche Wahrnehmung« (ASW) fassen läßt, ist verbunden mit der New-Age-Weltsicht. 79 Prozent der Reinkarnationsgläubigen glauben auch an ASW-Phänomene, besonders an Clairvoyance. Aber nur 28 Prozent der ASW-Gläubigen bekennen sich zur Wiedergeburt, was auf ihre größere Neigung zur Parapsychologie als zur Hindu-Philosophie verweist.

Ich bin mir nicht sicher, ob der Glaube an UFOs als Phänomene der extraterrestrischen Intelligenz eine Spezialität des New Age ist. Eher vermute ich, daß sich dieser Glaube zufällig über die Bevölkerung verteilt – repräsentiert jedoch durch bestimmte Interessengruppen und Forschungsorganisationen. Gleichwohl interpretieren 26 Prozent derer, die an Reinkarnation glauben, die UFOs esoterisch. Da die esoterische Deutung im vollen Sample 51 Prozent erreicht, können wir folgern, daß extraterrestrische Orientierung unter den New-Agern relativ schwächer ist als unter den Studenten im allgemeinen.

Insgesamt deuten die statistischen Daten meiner Studentenbefragung an der Arizona State University auf ein Syndrom von Einstellungen hin: Von den Befragten, die an Reinkarnation glauben, neigen 74 Prozent dazu, auch den christlichen Gott ernst zu nehmen, 27 Prozent die Astrologie, 79 Prozent die ASW, aber nicht viele sind von UFOs beeindruckt.

New-Age-Synthese – Grille oder Gründung?

Ich möchte nochmals zu den vier Ebenen der Analyse kollektiver Unruhe zurückkehren und den Status quo von New Age einschätzen. Erstens: New Age liefert weiterhin starke Impulse als Subkultur, die den Weg zu einem alternativen Lebensstil zeigt. Daß diese Vision immer noch Massen motiviert – jetzt schon in der zweiten Generation –, bezeugt, daß es sich um mehr als eine kurzlebige Laune handelt. Das subkulturelle Milieu kommt tiefen Bedürfnissen entgegen, solchen nach Ritualen, nach Bindung, Orientierung, Erklärung, nach Bewußtseinserweiterung und Mystifizierung des Lebens. Solange diese Bedürfnisse erfüllt werden, kann die Subkultur gedeihen. Zweitens: ich sehe allerdings keine politische Durchsetzung von New-Age-Ideen. In diesem Punkt unterscheide ich mich von anderen Autoren, die die Bewegung als eine politische betrachten. Das mag für Westeuropa zutreffen, insbesondere für die Bundesrepublik Deutschland, wo »grüne« Verwirklichung der New-Age-Philosophie erkennbar ist, nicht aber für die Vereinigten Staaten. Drittens: Die meisten Schriften zur intellektuellen Geschichte behandeln Ideen, die heute von einer großen Zahl von Menschen geteilt werden. Die Meinungen, die Autoren wie Roszak und Toolan vortragen, sind nicht Erfindungen, es gibt sie tatsächlich. Viertens: Was den sozialen Wandel betrifft, so bleibt die Evidenz vorläufig und bruchstückhaft. Aber es stimmt, daß New-Age-*Ideen* sich verbreitet haben, in das Denken der Massen eingedrungen sind, auch wenn viele gar nicht wissen, daß sie Teile der New-Age-Weltanschauung verinnerlicht haben, was für den Graswurzel-Erfolg der Bewegung spricht. Das alles läuft auf *kulturellen* Wandel hinaus, nicht notwendig auf *sozialen* Wandel. Es besteht ein Unterschied zwischen den beiden, der eine hat mit der Welt der Ideen, der andere mit der sozialen Struktur zu tun. Eine Subkultur zum Beispiel kann fortgesetzt neue Ideen erzeugen und dennoch keine signifikanten Veränderungen in der sozialen Struktur bewirken. Das übersehen die Ideengeschichtler oft. Das Glied, das Kultur und soziale Struktur miteinander verbindet, ist die politische Aktion. Ohne dieses Glied haben wir eine schizoide Zivilisation, in der man so redet und anders handelt.

Es bleibt also abzuwarten, in welchem Ausmaß eine neue Weltanschauung auf politischem Wege durchgesetzt wird, um einen wirklichen sozialen Wandel hervorzubringen, einen Wandel, der die Beziehungen zwischen den Menschen und die der Menschen zur Natur reformiert.

Aus dem Amerikanischen von Julius Krebs

Anmerkungen

1 Der Ausdruck »Christlicher Fundamentalismus« bezieht sich vorrangig auf eine Bewegung konservativer Protestanten. Das bedeutet nicht, daß die Katholiken von der Konfrontation mit den Humanisten ausgeschlossen bleiben, aber sie bilden eine weit weniger konsolidierte rechtsradikale Front. Nach Guth und Green (1988) besteht die christliche Rechte hauptsächlich aus konservativen Protestanten; Ausdrücke wie »wiedergeboren« (in Christus), »fundamentalistisch«, »charismatisch« und »evangelikal«, mit denen sie oft bezeichnet werden, sind fast auswechselbar. In ihren politischen Zielen und Aktionsprogrammen sind die betreffenden Untergruppen, trotz gewisser Unterschiede, meistens vereint, wie etwa bei der Unterstützung des Präsidentschaftskandidaten Pat Robertson oder bei konservativen Anliegen der republikanischen Partei überhaupt.

2 Der säkulare Humanismus muß vom christlichen Humanismus unterschieden werden. Obschon beide in gewissen politischen Zielsetzungen mitunter verwechselbar erscheinen mögen, differieren sie in ihren Grundprämissen deutlich. Die christliche Version ist transzendental und religiös und deshalb unvereinbar mit der säkularen Version.

3 Der reinste New-Age-Lebensstil findet sich, wie zu erwarten, in New-Age-Kommunen. Die durchschnittliche Lebensdauer einer New-Age-Kommune in den USA ist kurz, gewöhnlich nicht mehr als drei Jahre, aber es gibt bemerkenswerte Ausnahmen. Charakterisiert durch viele Jahre erfolgreicher Kommune-Existenz sind: Twin Oaks, Virginia, inspiriert durch Skinners *Walden Two;* Fort Hill, Boston, das als beständige Encounter-Gruppe arbeitet; Packers Corner, Vermont, mit dem einfachsten Lebensstandard; Community Design, Colorado, dem israelischen Kibbuz nachgebildet; Neverland, California und Oregon, wo Transzendentale Meditation und Yoga-Übungen im Zentrum des täglichen Lebens stehen; The Farm, Tennessee, mit strengen Autoritätsstrukturen und funktionierender Landwirtschaft; und die einander stützenden Kommunen bei Santa Fe und Taos in New Mexico. (Gute Überblicke über die Quellen: Kantner, 1973, und Case, 1979; eine empirische Studie: Sebald, 1988).

4 Ich denke an eine einsame New-Age-Kommune in der Wüste von Arizona, wo natürliche Geburt ohne Betreuung durch die moderne Medizin zu dauernden Schäden führte, weil schlimme Komplikationen aufgetreten waren – und keine medizinische Hilfe in Reichweite. Eine andere Kommune in Arizona, Healing Waters, die im Umkreis paradiesischer Thermalquellen blühte und auf New-Age-Heilung von kranken Seelen und Körpern spezialisiert war, erlebte eine Hepatitis-Epidemie, weil sie moderne Hygiene verschmähte. Desaster dieser Art sprechen gegen die Angemessenheit von rousseauistischen Einstellungen, wie sie von Fritjof Capra verkündet werden (1988:40f.).

5 Von 1983 bis 1986 befragte ich in jedem Semester Studenten, die in einer Reihe von soziologischen Kursen eingeschrieben waren. Die Statistik in Tabelle 2 basiert auf diesen unterschiedlichen Samples, ihrer Gesamtheit und ihrem Durchschnitt, und liefert, wie ich glaube, verläßlichere und gültigere Indikatoren für das, was die Studenten in den achtziger Jahren glaubten, als eine einmalige Befragung. Allerdings sind Soziologen überrepräsentiert. Da aber die fraglichen Kurse auch für die Absolventen anderer Fächer bestimmt waren, zogen sie Studenten der Medizin, der Pädagogik, der Kunst, der Krankenpflege, der Sozialarbeit u. a. an. Ich meine, daß die überdisziplinäre Zusammensetzung eine Generalisierung für die studentische Population insgesamt erlaubt. – Die Ergebnisse deuten übrigens darauf hin, daß die heutigen Soziologie-Studenten besonders empfänglich sind für orientalische Philosophie. 68 Prozent von ihnen glauben an die Reinkarnation oder halten sie für möglich. Das ist der höchste Anteil unter den verschiedenen Disziplinen, die in den Kursen vertreten waren.

Literatur

Adolph, Jonathan: »What is New Age«, *The 1988 Guide to New Age Living*, December 1987, S. 5-14, 120.

Beyerstein, Barry, L.: »Neuropathology and the Legacy of Spiritual Possession«, *Skeptical Inquirer*, Spring 1988, S. 248-262.

Capra, Fritjof: »National Insecurity«, *New Age Journal*, March 1988, S. 39-41.

Case, John und Rosemary Taylor: *Co-ops, Communes, and Collectives*, New York, Pantheon Books, 1979.

Franck, Adolph: *The Kabbalah*, New York, Bell Publishing Co., 1940.

Frankland, E. Gene: »Green Politics and Alternative Economics«, *German Studies Review:* 11 (1), February 1988, S. 111-132.

Fromm, Erich: *The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology and Culture*, New York, Holt, 1963.

Gibran, Kahlil: *The Prophet*, New York, Knopf, 1961.

Ginsberg, Allen: *Empty Mirrors*, New York, Totem Press, 1961.

Gordon, James S.: *The Golden Guru: The Strange Journey of Bhagwan Shree Rajneesh*, New York, Greene Press, 1987.

Guth, James L. und John C. Green: »Grand Old Deity«, *Psychology Today*, Vol. 22, April 1988, S. 20-23.

Houston, Jean: *Lifeforce: The Psycho-Historical Recovery of the Self*, New York, Delacorte, 1980.

Kantner, Rosabeth M.: *Communes: Creating and Managing the Collective Life*, New York, Harper and Row, 1973.

Kramer, Samuel Noah: *The Sumerians*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

Mehta, Gita: *Karma Cola*, New York, Simon and Schuster, 1979.

Melton, J. Gordon: »Living in the New Age«, *Fate*, Vol. 40, August 1987, S. 57-64.

Pagels, Elaine: *The Gnostic Gospels*, New York, Random House, 1981.

Ralston, Helen: *Christian Ashrams – A New Religious Movement in Contemporary India*, Lewiston, N. Y., Mellen Press, 1987.

Roszak, Theodore: *The Making of a Counter Culture*, New York, Doubleday, 1969.

Sebald, Hans: »The Waxing and Waning of a New Age Commune – From Nudity to Business Suit«, *Humboldt Journal of Social Relations*, Spring 1988.

Sebald, Hans: *Hexen damals – und heute?* Frankfurt/Main, Umschau, 1987.

Sebald, Hans: »New Age Romanticism: The Quest for an Alternative Lifestyle as a Force in Social Change«, *Humboldt Journal of Social Relations*, Vol. 11, Summer 1984, S. 106-127.

Sebald, Hans: »Die ›Bewußte Kommune‹ am Heilenden Wasser: Kinder der Gegenkultur feiern Spiritualität in neuen Tempeln«, *Unter dem Pflaster liegt der Strand*, Nr. 7, 1980, S. 7-28.

Sebald, Hans: *Witchraft – The Heritage of a Heresy*, New York, Elsevier, 1978.

Sorokin, Pitirim A.: *The Crisis of our Age*, New York, Dutton, 1941.

Toolan, David: *Facing West from California's Shores – A Jesuit's Journey into New Age Consciousness*, New York, Crossroads, 1987.

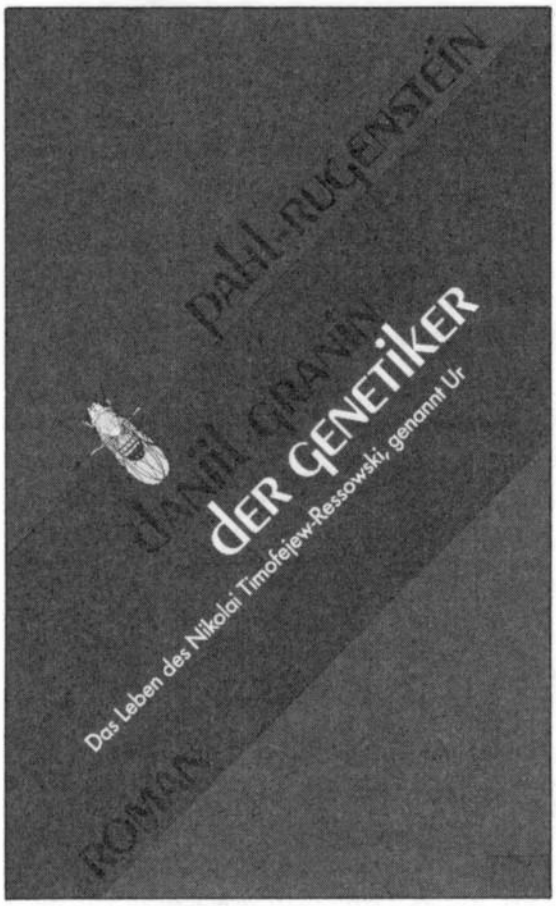
Vonnegut, Mark: *The Eden Express*, New York, Bantam Books, 1975.

Watts, Alan: *The Way of Zen*, New York, Pantheon, 1957.

Watts, Alan: *Psychotherapy East and West*, New York, Pantheon, 1961.

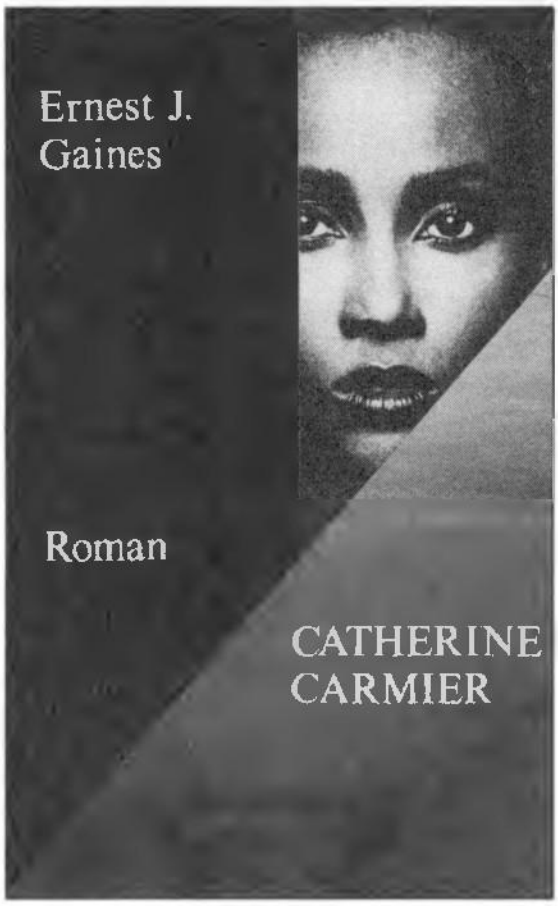
Wilber, Ken: *Up from Eden – A Transpersonal View of Human Evolution*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1981.

„Das Leben kennt keine Erfindungen."



Daniil Granin braucht nichts zu erfinden in diesem Roman um das umstrittene Leben des sowjetischen Genetikers Nikolai Timofejew-Ressowski, den er so zitiert. Granin zeichnet eine wechselvolle Lebenskurve aus wissenschaftlichem Erfolg und der Verknüpfung von Politik und privatem Leben in diesem Zeitroman, der auch die aktuelle Diskussion um die Geschichtsdebatte in der Sowjetunion spiegelt.
Die Erstveröffentlichung in der Literaturzeitschrift „Novyi Mir", 1987, hat heftige Kontroversen ausgelöst – es bedarf eben einer besonderen Sehweise, historisch und literarisch, so, wie Timofejew-Ressowski „an einer Fliege zu sehen, was noch keiner gesehen hat, obwohl es für alle sichtbar ist."

Daniil Granin
DER GENETIKER
Das Leben des Nikolai
Timofejew-Ressowski, genannt Ur
Roman
377 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 36,–



Auch Ernest J. Gaines braucht nichts zu erfinden, wenn er „sein" Thema, die Emanzipation, mit dem klassischen Elektra-Thema verbindet. Der Konflikt zwischen Vater und Tochter, der seit der Antike nichts an Aktualität eingebüßt hat – dieses dramatische Thema zeigt Gaines im Zusammenhang mit den Besonderheiten der Rassen- und Klassenprobleme.
Ein eindrucksvoller und packender Roman, dennoch behutsam und hoffnungsvoll in seiner Entwicklung.
„Ein großartiges, ehrliches Buch von geradezu klassischer Einfachheit, dessen bewundernswerte Menschen unvergeßlich bleiben", schreibt die New York Herald Tribune.

Ernest J. Gaines
CATHERINE CARMIER
Roman
208 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 28,–

Unsere Bücher
sind Lebens-Mittel

PAHL-RUGENSTEIN

Ca. 100 Seiten, kart.
ca. DM 12,–
(Zeichen der Zeit, Bd. 10)
ISBN 3-7725-0921-5

Eine große Angriffswelle zielt auf unser Unterbewußtsein und kommt geradezu still und unscheinbar daher: Zur Entspannung hört man leise, einschläfernde Musik. Aber auf eine raffinierte, technisch sehr anspruchsvolle Weise sind in diese Musik Suggestionssätze eingearbeitet, die bewußt nicht hörbar sind. «Subliminalcassetten» heißen diese Wunderdrogen, die versprechen, auf diese unterschwellige Weise die Menschen von ihren Ängsten, Süchten und Nöten zu befreien.

VERLAG FREIES GEISTESLEBEN

Neuerscheinungen

RENATE RIEMECK

1789

Heroischer Aufbruch und Herrschaft des Schreckens
232 Seiten, kart. DM 36,–

PAVEL FLORENSKIJ

Die Ikonostase

Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland

Aus dem Russischen übersetzt und mit einer biographischen und zeitgeschichtlichen Einführung von Ulrich Werner.
196 Seiten, 14 Abbildungen,
kart. DM 28,–

Pavel Florenskij (1882–1937) ist eine Schlüsselfigur des russischen Geisteslebens. Als promovierter Mathematiker wurde er orthodoxer Priester, hielt aufsehenerregende Vorlesungen über Philosophie und Kunst, wirkte an der Elektrifizierung des Landes mit, verfaßte naturwissenschaftliche Lehrbücher, blieb dennoch als Priester seiner Kirche treu und starb dafür in einem stalinistischen Arbeitslager. – Erst in den letzten Jahren in Polen, Frankreich und Italien entdeckt, steht seine Rezeption in Deutschland noch bevor.

JOHANNES STÜTTGEN

Zeitstau

Im Kraftfeld des erweiterten Kunstbegriffs von Joseph Beuys
192 Seiten, 74 Abbildungen,
54 Figuren, kart. DM 48,–

Sieben Vorträge aus dem Todesjahr von Beuys von dessen langjährigem Mitarbeiter und engstem Vertrauten.

VERLAG Urachhaus PF 131053 7 Stuttgart 1

Veena Kade-Luthra
Sikh ut Deus
Der Glaubenskrieg im Punjab

Jarnail Singh Bhindranwale, den man später den »Khomeini der Sikhs« nannte, kam mit elf Jahren zu dem orthodoxen Predigerorden der Sikhs, dem Damdami Taksal. Diese 200 Jahre alte Institution nimmt Knaben schon ab fünf Jahren auf, um sie zu Predigern einer der jüngsten Religionen unserer Welt auszubilden. Das Hauptquartier des Damdami Taksal liegt in Chowk Mehta, einem Punjabi-Dorf etwa 40 Kilometer von Amritsar entfernt, abseits der Landstraße von Amritsar nach Jalandhar. Der junge Novize der Damdami Taksal widmete sich täglich zwölf Stunden lang der Sikh-Religion: er rezitierte Gebetshymnen (Gurbani), wurde eingeführt in ihre musikalischen Grundlagen (Ragas), studierte das Heilige Buch der Sikhs (den Granth Sahib), die Geschichte und die Traditionen der Sikhs und lernte der Tradition gemäß auch mit dem Schwert zu kämpfen.

Geboren in einer Jat-Sikh-Familie in Rode, einem relativ großen Dorf mit 8000 Seelen, war Jarnail Singh der jüngste von sieben Brüdern. Ein Bruder war Lehrer in einer staatlichen Schule, ein anderer diente in der Armee, die anderen arbeiteten auf den Feldern des Vaters. Der jüngste, Jarnail Singh, soll schon sehr früh eine Neigung zur Religion gezeigt haben, also boten die Eltern ihn dem Damdami Taksal an. Kaum 30 Jahre alt, wurde er zum Haupt des Damdami Taksal ernannt. Unter seiner Führung entwickelte sich das alte Predigerseminar zu einem Zentrum des militanten Sikh-Fundamentalismus; die bewaffneten Terrorkommandos Bhindranwales begannen ihren blutigen Kreuzzug gegen die Andersgläubigen: die falschen Sikhs und die Hindus.

Am 7. Juni 1984 starb Jarnail Singh Bhindranwale in einem Kellerraum des Goldenen Tempels von Amritsar, getroffen vom Kugelhagel eines Maschinengewehrs der indischen Armee. Der Goldene Tempel, das zentrale Heiligtum der Sikhs, war seit Beginn der achtziger Jahre immer mehr zu einer Festung für die bewaffneten Sikh-Kämpfer geworden; unter dem Immunitätsschutz des heiligen Ortes hatten sie ihn zu einem Waffendepot und einer Kommandozentrale für ihren Glaubenskrieg (dharam yugh) gemacht. Im Juni 1984 schließlich stürmten – auf Befehl von Indira Gandhi – Einheiten

der indischen Armee und paramilitärische Truppen den Goldenen Tempel. Doch erst durch Panzereinsatz innerhalb des Tempelkomplexes gelang es ihnen, bis ins Innere des Heiligtums vorzudringen und den fast drei Tage andauernden Widerstand der Militanten zu brechen. Über tausend Menschen – Sikh-Extremisten, Frauen, Kinder, Zivilisten – sollen dabei umgekommen sein (nach offiziellen Angaben: 500). Bhindranwale wurde durch seinen Tod zu einem Märtyrer für die Sikhs. Er hinterließ eine Frau und vier Kinder.

Mindestens vier Jahre lang war Sant (der Heilige) Bhindranwale *der* Mann gewesen, der, umgeben von seiner mit Maschinengewehren bewaffneten Schutztruppe, seine Botschaft vom Heiligen Krieg der Sikhs für einen von Indien unabhängigen theokratischen Staat Khalistan (Land der Reinen) verbreitet hatte. Mit seinem Tod im Juni 1984 war noch lange nicht das Ende des militanten Kampfes der Sikhs für einen autonomen Staat angesagt. Schlimmeres sollte noch kommen. Die Sikhs rächten sich für die Entweihung ihres Heiligtums mit einem Anschlag an höchster Stelle: am frühen Morgen des 31. Oktober 1984 wurde Premierministerin Indira Gandhi von zwei Männern ihrer persönlichen Sicherheitsgarde aus unmittelbarer Nähe erschossen. Die Männer waren Sikhs – Beant Singh, 33, und Satwant Singh, 21 Jahre alt. Nach der Ermordung Indira Gandhis schlug der Fanatismus um: jetzt waren es die Hindus, die die Hetzjagd auf die Sikhs eröffneten. Zu Hunderten wurden diese erschlagen, verbrannt, ausgeplündert. Ihre Häuser, Geschäfte, Taxis und Lastwagen gingen in Flammen auf.

Seit beinahe zehn Jahren ist der Punjab jetzt Brennpunkt eines Glaubenskrieges, dessen Ende sich nicht absehen läßt. Der Punjab ist ein Grenzstaat im Nordwesten Indiens, die Mehrheit seiner Bevölkerung gehört der Religionsgemeinschaft der Sikhs an. Anfang der achtziger Jahre hatten die zwei größeren Machtblöcke der Sikhs ihren »dharam yugh« gegen den indischen Zentralstaat begonnen: die religiösen Fundamentalisten (die Anhänger Bhindranwales und die militante Sikh-Studentenorganisation AISSF) wollten mit terroristischer Gewalt einen unabhängigen Sikh-Staat errichten; die demokratisch-politische Partei der Sikhs forderte von der Zentralregierung weitgehende Autonomie für den Punjab. Während sich die politische Partei inzwischen auf ein Friedensabkommen mit der Zentralregierung eingelassen hat, führen die militanten Gläubigen ihren Terrorkrieg unbeirrt weiter. Schließlich wurde auch Pakistan einmal geschaffen, sagen sie; schließlich kämpfen auch die Palästinenser immer weiter.

Die Gläubigen, die heute diesen heiligen Terrorkrieg führen, scheinen zwei Hemmungen völlig verloren zu haben: die moralische Hemmung, unschuldige Menschen zu töten, und die Angst vor dem eigenen Tod. Für letzteres

wird man vielleicht sogar im christlichen Europa Verständnis aufbringen können; denn den »Opfertod«, das »Martyrium« hat fast jede Religion in dem Glauben an ihre absolute Heilsverbindlichkeit hochgehalten – das Christentum einst und der Islam noch heute. Daß sich heute im Iran Dreizehn- und Vierzehnjährige für die heilige Sache des Islam abschlachten lassen, mag der aufgeklärte Europäer zwar beklagen und moralisch verwerfen (wie es der Papst tut), doch er weiß, daß die dreizehn Jahrhunderte alte Tradition des »Dschihad«, des Heiligen Krieges, den Opfertod legitimiert.

Auch die Sikh-Religion hat eine reiche Tradition von Märtyrern, die im Kampf für den Glauben starben. Und wenn sich die militanten Sikhs in Indien heute mit der Parole »Wir werden weiterhin sterben, aber wir werden nicht untergehen« die innere Kraft holen für ihren Kampf bis zum Tod, kann man auch eine Ahnung bekommen von dem religiösen Eifer, der sie zu ihrem unversöhnlichen Kampf treibt. Im Mai 1988 wurde der Goldene Tempel in Amritsar zum zweiten Mal der Schauplatz einer militärisch angelegten blutigen Konfrontation zwischen indischen Sicherheitskräften und militanten Sikhs. Ein indisches Nachrichtenmagazin schrieb dazu: »Es gibt offenbar keinen Mangel an Nachwuchs im Terroristenlager, obwohl die durchschnittliche Überlebenszeit eines Terroristen nicht mehr als drei Jahre beträgt. Und doch, der religiöse Fanatismus scheint so tiefe Wurzeln zu haben, seine Sogwirkung so unwiderstehlich zu sein, daß den Extremisten immer noch scharenweise Anhänger zulaufen.«

Woher stammt diese ungeheure Triebkraft der Religion im ausgehenden 20. Jahrhundert, vor allem bei der jüngeren Generation der Sikhs zwischen 20 und 30 Jahren? Die terroristische Strategie des »dharam yugh« im Punjab, das wahllose Töten von ahnungslosen, unschuldigen Menschen mit Maschinengewehren und durch Bombenanschläge grenzt freilich an einen solchen Wahnsinn, daß man sich fragt, ob solcher Terror wirklich die Ausgeburt einer Religion sein kann.

Die Feindbilder der radikalen Sikhs sind klar definiert – die historischen und die gegenwärtigen. Drei Jahrhunderte lang waren es die Moslems, die die Sikhs mit dem Schwert verfolgten. Dann wurden sie von den Briten geknechtet. Und seit der Unabhängigkeit sind es die Hindus (die topiwallahs), die ihre Kultur und Religion unterdrücken. Indien hat eine säkulare Verfassung, heißt es, aber die Regierung folgt nur den Interessen der Hindu-Mehrheit. »Die Regierung in Delhi will unsere ›qaum‹ (Gemeinschaft) ausrotten«, hatte Bhindranwale mehrmals den Journalisten erklärt, »aber innerhalb von zehn Jahren werden die Sikhs befreit sein.«

Die Mehrheit der indischen Bevölkerung sind in der Tat Hindus (82 Prozent), und die Sikhs mit ihrem zweiprozentigen Anteil bilden eine kleine, allerdings gut gestellte Minderheit. In den staatlichen Ämtern, in der Verwaltung, in der Industrie, im Handel und vor allem in der Armee sind die Sikhs stark vertreten; überall haben sie sich gute Positionen erobert. Aber es gibt nur einen Unionsstaat in Indien, wo sie die Mehrheit bilden, und selbst da bleiben die Hindus immer eine machtpolitische und religiöse Bedrohung. (Heute gibt es im Punjab 56 Prozent Sikhs und 42 Prozent Hindus.)

Schon Anfang der fünfziger Jahre hatte der prominente indische Sikh-Journalist Khushwant Singh behauptet, wenn die Sikhs nicht aufhörten, ihr Haar und ihre Bärte abzuschneiden, werde die Sikh-Religion bis zum Ende des Jahrhunderts ausgestorben sein. Ein Sikh mit kurzgeschnittenem Haar sei nichts weiter als ein Hindu, meinte er. Khushwant Singh (Autor einer zweibändigen Geschichte der Sikhs und inzwischen auch auf der »Abschußliste« der Militanten) schien mit dieser Bemerkung einer Äußerlichkeit zuviel Wert beizumessen, doch er hatte etwas für die Sikh-Psyche Wesentliches benannt: für ihren Zusammenhalt braucht die Sikh-Gemeinschaft erkennbare Symbole ihrer Identität.

Hindus betrachteten traditionellerweise die Sikhs als Abkömmlinge ihrer eigenen Religion (etwa so wie die Katholiken die Protestanten sehen), und tatsächlich zeigt das Heilige Buch der Sikhs Verbindungen zur Hindu-Mythologie und zu den Hindu-Göttern. Die Sikh-Religion ist auf indischem Boden entstanden, und die Sikhs haben in ihrer 500jährigen Geschichte eher friedfertig als feindlich mit den Hindus zusammengelebt. Auch Hindus sahen bisher die Sikhs als ihnen nahestehend an. Aber es gibt wichtige Unterschiede, die den Kern der beiden Religionen betreffen. Das ungeschnittene Haar der Sikhs, das in Indien gemeinhin als *das* Symbol ihrer religiösen Identität gilt (es wird normalerweise unter dem Turban mit einem Kamm aufgesteckt und festgebunden), ist auch ihr auffälligstes Erkennungsmal. Das lange Haar (kesh) gehört neben dem Kamm (kangha), dem Stahlreifen (kara) am rechten Handgelenk, dem gebogenen Schwert (kirpan) und der kurzen Hose (kaccha) zu den fünf Symbolen ihrer Gemeinschaft, die der zehnte und letzte Guru der Sikhs, Gobind Singh, ihnen vermacht hatte. Zu einer Zeit der Verfolgung durch die Muslim-Herrscher im Indien des ausgehenden 17. Jahrhunderts band der martialische Guru Gobind Singh die Sikhs durch diese Symbole zu einer erkennbaren Sikh-Gemeinschaft zusammen. Diese 1699 mit einer Initiationszeremonie begründete Gemeinschaft nannte er »Khalsa«, die Gemeinschaft der Reinen, die bereit war, gegen die muslimische Herrschaft und für Gott zu kämpfen.

Die so initiierten Sikhs erhielten den Namen »Singh« (Löwe); bis heute führen alle Sikhs den Namen Singh, der seiner Bedeutung nach nicht nur ihre Kampfbereitschaft betont, sondern auch den Gleichheitsgrundsatz ihrer Religion; sie ist dem Wesen nach eine egalitäre Religion.
»Es gibt keinen Hindu, es gibt keinen Moslem. Es gibt nur die eine Wahrheit, nur den einen wahren Namen.« So hatte es am Ende des 15. Jahrhunderts Guru Nanak, der erste Guru und Gründer der Sikh-Religion, verkündet. Er lehrte eine monotheistische Religion, ohne Idole, ohne Kasten, ohne das Jenseits; eine Religion, die die Welt nicht mit dem Blick aufs Jenseits leugnete und die Arbeit mit den eigenen Händen hochschätzte.
Guru Nanaks Lehre war pazifistisch. Er wollte Hindus und Moslems die Idee der einen göttlichen Wahrheit nahebringen. Doch innerhalb von zwei Jahrhunderten, vom ersten Guru bis zum zehnten und letzten, Gobind Singh, war diese Lehre zu einer Religion geworden, die sich, um unter der Moslem-Herrschaft in Indien zu überleben, ritualistisch und martialisch von den anderen abgrenzte. Gobind Singh ernannte keine Nachfolger; es sollte nach ihm keine Gurus mehr geben. Das ganze Vermächtnis der Religion sollte seinen rituellen Ausdruck finden in der Initiationszeremonie, in der Beibehaltung der fünf Symbole; und das Heilige Buch, der »Granth« (mit Hymnen der Gurus), das Gobind Singh den Sikhs hinterließ, sollte von nun an die einzige Quelle der Wahrheit für sie bilden. (In den Tempeln, den Gurdwaras von heute nimmt dieses Buch den höchsten Platz ein: die betende Gemeinde läßt sich in Andacht vor dem »Granth Sahib« nieder und nicht vor einer figürlichen Darstellung Gottes.)

Als Indien die Unabhängigkeit erlangte, wurde der Punjab von einst, das legendäre Fünfstromland (pantsch = fünf, ab = Wasser), wo Sikhs, Hindus und Moslems zusammenlebten, geteilt. Der westliche Teil fiel dem neu gegründeten moslemischen Staat Pakistan zu, der östliche Teil blieb indisches Territorium, der Punjab der Hindus und der Sikhs. Moslems flohen von der indischen Seite in das für sie bestimmte Land Pakistan; Hindus und Sikhs, die bis zur Unabhängigkeit im Bereich des neuen Staates gelebt hatten, flohen zur anderen, zur indischen Seite: eine Zeit des religiös-politisch geschürten Terrors zwischen Moslems und Hindus. Die Sikhs standen auf der Seite der Hindus. Viele der heute im Punjab lebenden Hindu- und Sikh-Familien sind damals vom moslemischen Pakistan in den indischen Punjab geflohen. 1966 wurden die Grenzen des indischen Unionsstaates Punjab noch enger gezogen, diesmal auf sprachlicher Basis. Massive politische Agitation der Sikhs in den sechziger Jahren zwang die Zentralregierung dazu, die Grenzen des Staates neu festzulegen: der Punjab sollte der Punjabi

sprechenden Bevölkerung gehören, mit Punjabi (samt Gurmukhi-Schrift) als anerkannter Landessprache. Die Anerkennung von Punjabi als Landessprache förderte das kulturelle und religiöse Bewußtsein der Sikhs von ihren eigenen Traditionen; der Jugend konnte das religiöse Schrifttum der Sikhs an den Schulen und an Colleges nahegebracht werden.

In den ersten drei Jahrzehnten der Unabhängigkeit lebten Sikhs und Hindus friedlich nebeneinander, sowohl im Punjab als auch in den anderen Unionsstaaten des Nordens und in Delhi, wo es eine beträchtliche Sikh-Gemeinde gibt. Zwischen Sikhs und Hindus existierte eine gegenseitige Anerkennung, und es gab zwischen ihnen soziale Verbindungen, die es auf diese Weise zwischen keinen anderen Religionen Indiens gibt. (Hindus, Moslems und Christen grenzen sich – religiös und sozial – scharf voneinander ab.) Daß Hindus Sikh-Gurdwaras besuchten und den »Granth Sahib«, das Heilige Buch der Sikhs, hochhielten, war keine Seltenheit. Ehen zwischen Hindus und Sikhs waren sozial akzeptiert.

Paradoxerweise war es der bis Mitte der siebziger Jahre erreichte Wohlstand der Sikhs im Punjab, der den Ruf nach mehr Religion und nach Abgrenzung von den Hindus erklingen ließ. Ende der siebziger Jahre konnte man den Wunderstaat Punjab mit dem Wirtschaftswunderland Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg vergleichen: die tüchtigen Punjabis hatten die verheerenden ökonomischen Auswirkungen der Teilung und die Schwierigkeiten des Neuanfangs nicht nur überwunden, sie hatten es geschafft, den Punjab zum reichsten Unionsstaat Indiens zu machen. Die »grüne Revolution« im Punjab war ein einziger Erfolg: Die Punjabis produzierten mehr Weizen und mehr Reis pro Hektar als alle anderen Unionsstaaten; in allen Dörfern gab es Elektrizität; im Durchschnitt besaß jeder Punjabi-Bauer einen Lastwagen und einen Traktor, verfügte auch über Anlagen für künstliche Bewässerung. Die reicheren Bauernhöfe konnten sich sogar mit dem allermodernsten Komfort ausrüsten: Fernseher, Video, Stereo. Die Punjabis hatten statistisch das höchste Einkommen in Indien, zahlten die meisten Steuern, kleideten sich reicher, aßen und lebten üppiger. Der Punjabi-Bauer konnte es sich jetzt auch leisten, seine Kinder in die besseren städtischen Schulen zu schicken; aber auch auf dem Land gab es eine enorme Zunahme an Elementar- und Hauptschulen. So entstand in den achtziger Jahren eine neue Schicht von ausgebildeter ländlicher Jugend, die auf der Suche nach Arbeit war. Ein gutes Reservoir für die Sikh-Terroristen, wie sich herausstellen sollte.

Das Merkwürdigste an dem Blick auf die Stadt Amritsar, von der Dachterrasse eines Gasthauses im Tempelbezirk aus, sei für ihn das unentwirrbare Netz von Fernsehantennen, die den Himmel über der Heiligen Stadt be-

rührten, hatte der indische Journalist Tariq Ali anläßlich eines Interviews mit Bhindranwale einmal geschrieben. Zeichen des Wohlstands der Punjabis, den man mit den progressiven Grundsätzen der Sikh-Religion zu erklären versuchte. Die durch die Religion geprägte Haltung der Sikhs zur Arbeit hatte offenbar entscheidend zu dem Wohlstand im Punjab beigetragen: keine Kasten, keine Bindung an den durch die Geburt vorgegebenen Beruf, Anerkennung der Arbeitsleistung als eines Werts an sich (nicht nur, weil der »dharma«, die sittliche Pflicht, sie verlangte, wie im Hinduismus), folglich Arbeitsmobilität und Strebsamkeit. Ein hoher indischer Beamter sagte dazu: »Der Hauptunterschied ist dieser: Wenn ein Sikh einen Lastwagen kauft, dann fährt er ihn selbst den ganzen Tag. Wenn er abends nach Hause kommt, arbeiten seine Frau, seine Söhne und seine Töchter mit am Lastwagen. Sie reinigen ihn, ölen ihn, reparieren ihn. Wenn ein Hindu einen Lastwagen kauft, braucht er zunächst einmal einen Fahrer dafür. Dann wird er auch noch einen Mechaniker, einen Wäscher und einen Hilfsjungen dafür einstellen.«

Der bis Ende der siebziger Jahre erreichte Wohlstand der Punjabis, der auch neue Konsummöglichkeiten mit sich brachte, schwächte zugleich das religiöse Selbstbewußtsein der Sikhs. Immer mehr Sikhs – vor allem aus der gebildeten städtischen Mittel- und Oberschicht – ließen sich die Haare schneiden; der Zigaretten- und Alkoholkonsum war auffallend gestiegen. (Den Sikhs ist der Tabak strengstens verboten, und auch der Alkoholkonsum wurde ihnen im Laufe der Zeit praktisch untersagt. Friseurläden und Tabakläden werden im Punjab hauptsächlich von Hindus geführt, worin die Sikh-Orthodoxen ein Zeichen des verderblichen Einflusses der Hindus sehen.) Es war eher eine Verwestlichung als eine Wende zum Hinduismus, die man den Sikhs vorwerfen konnte, Tendenzen, die ebenso unter den gebildeten Hindus der Mittel- und Oberklasse anzutreffen waren – die Säkularisierung von Lebensinhalten, die Loslösung von religiösen Ritualen, deren Sinn im urbanen Berufsleben nicht einsehbar ist. Ein Sikh, der sich die Haare abschneidet, ist sich dessen bewußt, daß das als manifestes Zeiches seiner Abwendung von der Sikh-Religion angesehen wird. Ob er es selbst so meint oder nicht, für die religiöse Orthodoxie ist er damit ein Renegat. Die Hindu-Gemeinschaft dagegen ist ihm gegenüber aufgeschlossen. Deshalb sehen die orthodoxen Sikhs in den Hindus die faßbare Ursache für die Schwächung ihrer Religion. Für die islamische Revolution im Iran lautete damals die Alternative: Islam oder Gottlosigkeit, die Gottlosigkeit einer vom Shah unterstützten Herrschaft des westlichen Geldes und der westlichen Kultur im Iran. Die Alternative der militanten Gläubigen im Punjab heute lautet: Sikhismus oder Hinduismus; die Sikhs müssen ihre

eigenen Herren sein, um ihre Glaubensgemeinschaft von den zersetzenden Einflüssen des Hinduismus befreien zu können.

Die drei Jahrzehnte seit der Unabhängigkeit Indiens hatten nicht nur Reichtum und Wohlstand für den Punjab gebracht, sie hatten damit zugleich einen paralysierenden Einfluß auf die Religionsgemeinschaft der Sikhs. Eine große Anzahl von Sikhs gingen in diesen Jahrzehnten auch wirklich in den Westen (heute leben ca. 250 000 Sikhs in Amerika und 400 000 in England). Während der Wohlstand des Punjab die jüngere Generation eher von der orthodoxen Sikh-Religion wegführte, lockte er andererseits Landarbeiter aus Uttar Pradesh und Bihar in den Punjab. Teils kamen sie als Saisonarbeiter in den Punjab, teils sind sie dort seßhaft geworden. Auch ihre zunehmende Präsenz im Punjab war eine politisch-religiöse Gefahr für die Sikhs – sie erhöhte das Gewicht der Hindus im Staat. (Mehrere Anschläge der Sikh-Terroristen gerade in den letzten Monaten galten diesen Hindu-Gastarbeitern im Punjab; allein innerhalb einer Woche im Mai wurden 70 Wanderarbeiter getötet.)
Für die Sikh-Priesterschaft waren alle diese Tendenzen alarmierende Anzeichen dafür, daß sie ihre Schäfchen nicht mehr fest in der Hand hatten. Für die politische Partei der Sikhs, die Akali Dal, signalisierten sie zugleich ein gefährliches Zusammenschrumpfen ihrer Wählergemeinde. Die Existenzgrundlage der Akali Dal, die politische *und* religiöse Interessen der Sikhs vertritt, hängt offensichtlich stark davon ab, wie weit die Sikhs sich ausdrücklich zu ihrer Religion bekennen. Im politischen Kampf um die Macht im Punjab muß die Akali Dal immer damit rechnen, daß nicht nur Hindus, sondern daß auch Sikhs ihre Stimmen der Congress-Partei und selbst der Kommunistischen Partei geben. Dabei ist es weniger der »Hindu«-Charakter der Congress-Partei, der die Sikh-wähler anzieht, als ihr säkulares, d. h. areligiöses Programm. Vor allem die gebildete urbanisierte Schicht (aber auch die unterste Schicht der »Mazhabi«-Sikhs) erwartet sich traditionellerweise mehr Vorteile von der Congress-Partei als von der politisch-religiösen Partei der Sikhs.

Wenn eine Religionsgemeinschaft in ihrem inneren Kern bedroht zu sein scheint – durch neue Lebenswerte, durch eine neue Moralität –, dann greift die Orthodoxie um so dogmatischer auf die durch die Religionsgeschichte (die Propheten, die Gurus) verbürgten Traditionen zurück, auf Rituale und Symbole, auf alle äußerlich festgelegten Zeichen der Religionsidentität. Sie legt jetzt Wert darauf, die Religion von den schlechten Einflüssen der weltlichen Gesellschaft fernzuhalten, sie grenzt sich mit eindeutigen Symbolen

von anderen Religionen ab – sie wird fundamentalistisch. Die religiöse Gesinnung läßt sich schwer prüfen; Rituale und Symbole müssen für das Bekenntnis zur Religion bürgen. Die religiösen Feste werden länger und pompöser: Manifestationen der Macht der Religion. Die Einhaltung der Gebote und Verbote der Religion wird streng überwacht, denn um die Bedrohung von außen bekämpfen zu können, muß man im Innern stark sein. Es sind zunächst die schwarzen Schafe in den eigenen Reihen, die man aussondert, die man exemplarisch bestraft. So bekämpfen z. B. die orthodoxen Sikhs ganz vehement die Sikh-Hindu-Sekte der Nirankaris.

»Die Religion kann ohne weltliche Macht nicht bestehen; die Macht wird einem nicht gegeben, man muß dafür kämpfen.« Auf solche Weisheiten konnten die religiöse Priesterschaft und die politische Partei zurückgreifen in ihrem Kampf um die Stärkung der religiösen Identität der Sikhs. Beide Machtgruppierungen der Sikhs stellten die bedrohte Religion ins Zentrum ihrer Agitation für die größere oder die volle Unabhängigkeit vom indischen Zentralstaat.

Die politische Partei der Sikhs, die Akali Dal, war bereit, sich auf weniger als den unabhängigen Sikh-Staat Khalistan einzulassen. Schließlich vertrat sie auch die Interessen der reicheren Grundbesitzer des Punjab und mußte in ihrer Agitation für mehr Autonomie des Punjab auch ökonomische Forderungen stellen, z. B. mehr Wassernutzungsrechte, mehr eigene Industrie, eine tägliche Sendezeit im All India Radio für die Rezitation der Gebetshymnen der Sikhs (Gurbani). Ihre politische Agitation stand in der Tradition des gewaltfreien Protests: »Court arrest!« (Laßt euch verhaften) war die Parole für die Massendemonstrationen im Jahr 1982, mit der sie zugleich den radikalen Fundamentalisten entschieden den Rücken stärkte. Innerlich zersplittert, zwischen der indischen Zentralregierung und den Separatisten hin und her lavierend, schloß sie endlich im Juli 1985 ein politisches Abkommen mit Rajiv Gandhi, ein Friedensabkommen, das die Radikalen als Verrat an der Idee der Sikh-Nation werteten. Das Abkommen wurde von dem gemäßigten Führer der Akali Dal, Sant Longowal, unterzeichnet. Einen Monat später, im August 1985, wurde er auf einer Versammlung in einem Dorf-Gurdwara von einem Sikh-Terroristen erschossen.

Die militanten Sikh-Fundamentalisten wollen sich mit nichts weniger als einem unabhängigen Khalistan zufrieden geben. Ihre Gruppen haben militärische Namen wie Khalistan-Befreiungskommando und Bhindranwale Tigers Front; es sind überwiegend junge Sikhs zwischen 20 und 30 Jahren, die zum großen Teil aus wohlhabenden Familien auf dem Land stammen: Menschen, die im säkularen Staat Indien keine Ideale finden konnten und nun ihre Energien für die Idee einer Religionsgemeinschaft hingeben. Und

sie haben sich in diesen zehn Jahren ihres Terrorkrieges nicht gescheut, neben unliebsamen Politikern, kritischen Journalisten, verhaßten Polizisten auch massenweise unschuldige Menschen zu töten. Gnadenlos und kaltblütig haben sie ganze Reihen von Passagieren in Landbussen mit Maschinengewehren niedergemäht, Gruppen von Hindu-Arbeitern umgebracht und auf Bahnhöfen und belebten öffentlichen Plätzen Bombenanschläge verübt. Die Zahl der Sikh-Opfer dieses Terrorkrieges ist kaum geringer als die der Hindu-Opfer. Sie predigen ihre religiöse Moral mit Gewehren. Inhaber von Friseur-, Tabak- und Alkoholgeschäften erhalten Morddrohungen; der Bevölkerung wird durch Posters an den Wänden ein moralisches Programm eingeschärft: keine modische Kleidung, keine Zigaretten, kein Alkohol, und wer dagegen verstößt, der weiß, was ihm blüht.

Die martialische Ethik der Sikh-Religion mit ihrer historisch-politischen Legitimation kann im säkularen Staat von heute nur als terroristische Gewaltstrategie existieren, als Strategie einer Minderheit in einem Staat, der das Gewaltmonopol innehat. Und je mehr die Terroristen sich in die Ecke gedrängt fühlen, desto verzweifelter und wahnsinniger reagieren sie.

Und was wollen die Massen selbst? Die Religion bietet ihnen offenbar keine Motivation mehr, eine Basisbewegung für einen Dritten Weg zu bilden. In den letzten acht Jahren kriegsähnlicher Zustände im Punjab haben die Massen der Sikhs in erster Linie auf den Terror von beiden Seiten reagiert. Nach dem militärischen Angriff auf den Goldenen Tempel im Juni 1984 und dem Massenmord an Sikhs im November 1984 war die öffentliche Meinung der Sikhs stark gegen die Zentralregierung geschwenkt. Heute scheint der anhaltende Terror der Khalistanis auch ihre Glaubensbrüder von ihnen entfremdet zu haben. In den Goldenen Tempel trauen sich immer weniger Gläubige hinein; die Andacht ist von allen Seiten von Terror bedroht.

Dabei darf man nicht übersehen, daß der Aktivismus, durch den der Punjab in diesen heillosen Zustand gebracht wurde, seine Inspiration und seine Vehemenz der Religion verdankt, nicht einer politischen Ideologie, sei es Demokratie oder Kommunismus. Die »größte Demokratie der Welt« konnte in den vier Jahrzehnten seit der Unabhängigkeit Indiens nicht genug Vertrauen in demokratische Ideen und Institutionen erwecken. Es ist die Religion, die die Menschen zu Protest und Kampf bewegt, nicht die Verletzung von Menschenrechten. Selbsthilfe-Organisationen und Protestgruppen bilden sich am ehesten aus religiösen oder ethnischen Motiven.

In auffallender Weise entstanden im Indien der achtziger Jahre überall solche religiös fundierten Organisationen, die als politische Unruhestifter agieren. Es gab in diesem Zeitraum auch einen bemerkenswerten Zuwachs an Sakralbauten: Tempeln, Moscheen, Gurdwaras (allein in der Hauptstadt

Delhi stieg die Zahl der religiösen Bauten von 560 im Jahre 1980 auf 2000 im Jahr 1987). Natürlich weiß man längst, daß Religion das Leben in Indien in einer sehr umfassenden Weise bestimmt. Neu hingegen ist, daß die Ausübung und Verteidigung der Religion zu einem starken Motiv für Organisationsgründungen wird, daß Menschen ihren Glauben zum Banner ihres politischen Handelns machen. Diese religiösen Organisationen geben den Menschen ein Selbstgefühl, eine Selbstschätzung, die andere soziale Organisationen und Institutionen ihnen nicht gewähren. Sie saugen die Unzufriedenheit der unruhigen Massen auf, verleihen ihnen eine kollektive Identität, ja ein Sendungsbewußtsein, und sorgen dann bei den geringsten Anlässen für den gewalttätigen Ausbruch des Hasses gegen andere Religionsgemeinschaften. Solche »sozialpsychologischen Gewaltexplosionen« zwischen Hindus und Moslems haben in den letzten Jahren – in Meerut, in Kashmir, in Bombay – oft genug für bürgerkriegsähnliche Situationen gesorgt.

Nicht nur die Sikhs zeigen die militanten Züge ihrer Religion, auch die Hindu-Mehrheit organisiert sich. In Maharashtra existiert schon längst eine mächtige militante Organisation der Hindus – die Shiv Sena (Armee von Shiva); 1981 gründeten die Hindus auch im Punjab eine Shiv Sena, um ihre Interessen gegen die Sikhs zu verteidigen. »Wir bereiten unsere Jugend vor, und wenn es nötig ist, werden wir angreifen«, sagte der Generalsekretär Sarwal anläßlich der Organisationsgründung. Sinnigerweise gibt es für die Mitgliedschaft in der Hindu Shiv Sena eine Initiationszeremonie (parallel zu der der Sikhs), bei welcher der Schwur geleistet wird, daß man bereit sei, für die Hindu-Religion das Leben zu opfern. Andere militante Organisationen wie Vishwa Hindu Parishad, Hindu Ekta Manch und die ältere RSS (Rashtriya Swayamseva Sangh) propagieren offen die religiöse Abgrenzung von Minderheiten (den Muslims, den Sikhs, den Dalits und den Stammesangehörigen). Der indische Politologe Rajni Kothari sieht in dieser organisierten Wiederbelebung von Religion »eine apolitische Reaktion auf eine Situation des politischen und institutionellen Vakuums im heutigen Indien«.

Indien wird heute von dem autokratischsten Zentralstaat seit der Unabhängigkeit regiert. Er mußte in den letzten Jahren einen großen Gewaltapparat einsetzen, um die säkulare nationale Einheit – gegen die eigenen Bürger – zu verteidigen. Was die Demokratie an Rechten und Selbstwertgefühl nicht bietet, das wollen viele Menschen sich heute eigenmächtig nehmen – gestärkt durch die Macht der Religion und zum Preis der Perversion der religiösen Ethik, der Idee, daß der Glaube eine Menschenseele vom weltlichen Unheil rette. Der Terror der Sikhs im Punjab wurde auf diese Weise zu einer besonders brutalen Herausforderung der indischen Demokratie, deren Gewaltpotential nun dem der Sikh-Gläubigen begegnet.

Bücher
für eine bessere Welt

Man wird wieder
aus Himmel und Sternen
Bilder machen
und die Spinnweben alter Märchen
auf offene Wunden legen.
(Christian Morgenstern)

Ein zauberhaftes Märchen für Erwachsene, hintergründig und sehr spannend geschrieben und voller kleiner Denkanstöße. Lassen Sie sich doch mal verzaubern!
96 Seiten 12,– DM

Eines der schönsten und erfolgreichsten Bücher der letzten Jahre: Märchen zum Wachwerden und Nachdenken, Liebhaben und Verschenken. Eine kleine Kostbarkeit!
96 Seiten 12,– DM

Die Fortsetzung von „Die Farben der Wirklichkeit": Ein Märchenbuch über die Sehnsucht nach einer besseren Welt – zum Vorlesen, Verschenken und Aufwachen!
96 Seiten 12,– DM

lucy körner verlag

Reinhard Schulze
Der lange Bart des Propheten

1.

Glauben ist, wie die Tätigkeit Glauben selbst, an sich jeder empirischen Beobachtung entzogen. Gerade darin liegt ja das Kennzeichen des Begriffs Glauben: kulturell ist zwar festgelegt, woran ein Gläubiger glaubt beziehungsweise zu glauben hat, nicht jedoch, ob der Gläubige wirklich glaubt, wenn er davon spricht. Glauben ist eine auf Transzendenz zielende Rationalität, also eine psychische Tätigkeit, die sich sowohl einer Überprüfung als auch einer Objektivierung des Geglaubten entzieht. Die Befassung mit einer gläubigen Person oder mit einer Gruppe von Gläubigen unterliegt demnach den gleichen Grenzen wie der Glauben selbst.

Ein Charakteristikum der Offenbarungsreligionen, zu denen gerade der Islam gehört, ist die Trennung von Glauben und Glaubenserfahrung, d. h. der psychischen Erfahrung des Geglaubten. Ersterer wird der Kategorie des Wissens zugeordnet, das den Menschen in den Zustand der Gewißheit versetzt, ihm also die Überzeugung verleiht, daß das, woran er glaubt, tatsächlich auch existiert und damit wahr ist. Die Glaubenserfahrung hingegen kann als Umkehrung dieser Rationalität verstanden werden und ist daher vorrangig mystischer Natur. Sie kann auch, wie im Offenbarungserlebnis des Propheten Muḥammad, zwingend sein. In den Traditionen über die erste Offenbarung, die Muḥammad am Berg Ḥirā' bei Mekka um 610 zuteil wurde, wird dieser Zwang deutlich herausgestellt: Muḥammad war trotz seiner prinzipiellen Frömmigkeit keinesfalls im Zustand einer religiösen Erleuchtung, als ihm der Erzengel Gabriel die Verse 1 bis 5 der Sure 94 zum Rezitieren vorlegte. Im Gegenteil, der unwillige Prophet kam der Aufforderung, die Verse zu rezitieren, nur nach, um der Bedrohung durch Gabriel zu entgehen. Die Rationalität, die diesen Offenbarungserlebnissen zugrunde liegt, berührt nur den auserwählten Propheten, da er als Sprachrohr Gottes lediglich den Text der letztgültigen Offenbarung zu verkünden hat. Da Muḥammad als Siegel des Prophetentums, wie ihn die islamische Orthodoxie sieht, der letzte war, der eine solche Textoffenbarung erhielt, war nach seinem Tod (632) die auf der Kategorie »Wissen« begründete Glaubenserfahrung keinem Menschen mehr zugänglich.

Glaube war fortan in der islamischen Tradition mit dem Wissen eng verknüpft, nicht aber die Glaubenserfahrung, die sich nun fast ausschließlich als nichtrationelle Erfahrung manifestierte. Orthodoxe Gelehrte beharrten darauf, daß das Wissen um die Grundsätze des Glaubens und die festgelegten Handlungsfelder, die aus der Offenbarung und der Tradition ableitbar waren, erst den Glauben schafft. Allgemein galt: je mehr man wußte, desto gläubiger war man. Der Gläubigste war der Wissendste.

Gläubigkeit maß sich so an zwei Bereichen: zum einen war das Wissen um die hiesige und die jenseitige Welt ein markantes Kriterium, zum anderen wurde die Gläubigkeit in ein direktes Verhältnis zur Orthodoxie gesetzt, also zum Befolgen der aus der Offenbarung abgeleiteten Handlungsgrundsätze. Dieser zweite Bereich war das eigentliche Kennzeichen der Gläubigkeit. Nicht jeder Muslim war als Wissender *(ʿālim)* anzusehen. Da Wissen aber die Gläubigkeit identifizierte, mußte für den »einfachen Muslim« ein anderes Identitätssystem das Wissen ersetzen. Hier war es die Orthopraxie, die der Orthodoxie der Gelehrten gegenüberstand.

Glauben *(īmān)* und Wissen *(ʿilm)* waren so einerseits Komplemente einer einzigen Weltsicht, anderseits aber sich gegenseitig ausschließende Bereiche psychischer Rationalität. Vereinfacht gesagt: die Trennung zwischen Glauben und Wissen legte die Grenzen zwischen der kulturellen Elite der Gelehrten und dem »Volk« fest. Ein Gelehrter des 14. Jahrhunderts, der heute als der Lehrmeister der islamischen Orthodoxie gefeiert wird, nämlich der Damaszener Ibn Taimīya, meinte ganz im Einklang mit diesem Selbstverständnis, daß der Wissende (also der Gelehrte) (um die Welt) weiß, während das Volk glaubt. Der Gelehrte habe dem Volk den Glauben zu zeigen, auf daß es wirklich glaube. Der Glaube des Gelehrten hingegen wird nicht durch seine Gläubigkeit bewiesen, sondern durch den Grad seines Wissens. Der Dreh- und Angelpunkt der Gläubigkeit also waren das Wissen um die Welt und die Befolgung der offenbarten Lebensregeln. Beide Bereiche waren teleologisch festgelegt. Ziel des Lebens war nach islamischer Orthodoxie das Leben im Paradies, zu dem man nur Zugang erlangte, wenn die Überprüfung der Einhaltung der Lebensregeln, die am Jüngsten Tag stattzufinden habe, positiv ausfalle.

Die den Islam bestimmende Orientierung auf die gesellschaftliche Praxis und die teleologische Ausrichtung auf das Heil im Jenseits schuf Raum für die Herausbildung einer heterogenen mystischen Tradition, die den Bereich der individuellen Glaubenserfahrung kulturell absicherte. Mystik steht im Grunde in einem reziproken Verhältnis zum Glauben. Zwar ist Gott in fast allen mystischen Traditionen des Islam Objekt der emotionellen Schau, aber die Ebenen der Erfahrung scheinen vertauscht. Man erfährt als Mysti-

ker die Jenseitigkeit unmittelbar im Diesseits, sei es durch intuitive Erfahrung, sei es durch Gottesliebe. Die mystische Erfahrung *(maᶜrifa)* der Wirklichkeit Gottes ist nicht an Rationalität gebunden, sie wirkt vielmehr unmittelbar auf die psychische Verfassung des Muslim. Die Veränderung der psychischen Verfassung, die in den islamischen mystischen Lehren als ein graduelles Aufsteigen der Seele hin zu Gott verstanden wird, kann auch eine Änderung der Lebenspraxis des Muslim hervorrufen. Da diese Änderung durch irrationale Erkenntnis bestimmt ist, erscheint die Frömmigkeit des Mystikers eher akzeptabel als die eines Wissenden (Gelehrten). Dieser nämlich kann sich so hinter seinem Wissen und seiner Orthopraxie verbergen, daß es kaum noch möglich ist, seine tatsächliche Gläubigkeit zu erfassen. Der Mystiker aber unterliegt einer akausalen, irrationalen Beeinflussung der Seele, die ihn zur Frömmigkeit zwingt. Seine Frömmigkeit ist nicht Ausdruck seiner Gewißheit, sondern seines emotionellen Zustandes (meist der der Gottesliebe oder der der Entwerdung). Einen Mystiker der Frömmelei zu bezichtigen, ist weitaus schwieriger, als einen Gelehrten als Heuchler *(munāfig)* zu bezeichnen.

Glauben, Wissen und mystische Erfahrung trennten die islamische Kultur in drei verschiedene Wissensbereiche auf, die sich schon früh sozial verfestigten und über tradierte Äußerungssysteme verfügten. Dabei zeigte sich, daß auch der Bereich der islamischen Mystik in eine elitäre Erfahrungskultur und eine populistische Alltagskultur aufspaltbar war. Im Bereich der mystischen Alltagskultur (auch Volksmystik genannt) wurden die mystischen Regeln nur noch befolgt und durch ein kultisches System erweitert. Der Gebrauch der Mystik als Kultur manifestierte sich vor allem in der Gräber- und Heiligenverehrung, in den verschiedenen Zweigen der Magie und in den praktischen Wegen der mystischen Erfahrung (Trancetänze u. a.). Das Verhältnis zwischen der populistischen mystischen Kultur und den Mystikern war ähnlich dem der Gläubigen zu den Wissenden. So wie der »wahre Wissende« über der praktischen Glaubenskultur stehen konnte, war es einem »wahren Mystiker« möglich, ganz auf die mystische Kultur zu verzichten. Diese Trennlinie war aber ebensowenig absolut wie die zwischen der Mystik und dem Wissen. Die Weltsicht und die Lebenswelt eines Gelehrten zum Beispiel waren ohne weiteres aufspaltbar in einen Bereich, in dem er sich dem Wissen verpflichtete, und einen, in dem er nach mystischer Erfahrung strebte. Nur selten wurde von der einen oder anderen Seite ein Absolutheitsanspruch formuliert. Die Aufspaltung aber konnte so weit gehen, daß ein Muslim in seiner Eigenschaft als Gelehrter das Trinken von Wein ablehnte, da dies durch das islamische Gesetz verboten ist, als Mystiker aber Wein trank, um den Effekt der Trance zu verstärken. Kaum ein

muslimischer Beobachter wäre auf die Idee gekommen, dies als inkonsequent zu bezeichnen oder einen solchen Gelehrten als Heuchler anzusehen. Die getrennte Welt wurde akzeptiert, da es selbstverständlich war, und da die Trennung der Welt die Möglichkeit eröffnete, dem Druck der Orthopraxie auszuweichen.

Anders war es, wenn die Mystiker in die Dogmatikdiskussion eingriffen und die Welt des Wissens wegen ihrer überlegenen mystischen Erfahrung in Frage stellten. Mystiker etwa, die die Trennung zwischen Gott und Schöpfung ablehnten und statt dessen einen existentiellen Monismus predigten, mußten bei den Gelehrten auf Ablehnung und Verdammung stoßen.

Diskussionen um Häresien, die sich im Vergleich etwa zum Christentum recht selten in Verfolgung steigerten, belegen, daß die ursprüngliche Neutralität in bezug auf die Glaubenswirklichkeit eines Muslim nicht immer eingehalten wurde. Nach orthodoxer Auffassung ist die Beurteilung der Glaubenswirklichkeit eines Muslim allein Sache Gottes. Der Gemeinde gegenüber hat der Muslim seinen Glauben lediglich durch das bekannte Glaubensbekenntnis »Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muḥammad ist der Gesandte Gottes« zu bezeugen. Dieses öffentlich abgelegte Zeugnis ist hinreichend, beurteilt wird allein die Befolgung der islamischen Lebenspraxis. Die durch das islamische Gesetz und die Tradition reglementierte Lebenspraxis kann so als Zeugnis der Zugehörigkeit einer Gemeinde zum Islam gelten. Es ist aber kein Beweis für Gläubigkeit oder Frömmigkeit.

2.

Religion als Kultur ist historischen Prozessen unterworfen. Über lange Zeiträume hinweg kann eine ursprünglich religiös gefaßte Kultur die dominante Stellung ihrer Religion verlieren, ohne dabei auf die moralisch-ethischen Traditionen ganz zu verzichten. Eine Kultur kann so den Gehalt ihres sakralen Rahmens ändern, die durch tradierte Lebenswelten festgelegten Identifikationsmerkmale aber bleiben bestehen.

Diese an sich banale Feststellung wird kaum auf die islamische Kultur angewandt. Der Islam erscheint in der Sicht der Apologeten wie der nichtmuslimischen Betrachter ahistorisch. Urteile über den Islam werden auf der Grundlage der muḥammadanischen Offenbarung gefällt: hierin sind sich die Wortführer der zeitgenössischen islamischen Bewegungen mit den argwöhnischen westlichen Beobachtern einig. Diese Sicht hat schwerwiegende Folgen. Tritt beispielsweise in einem islamischen Land eine politische Gruppe auf, die sich als Teil oder gar als Avantgarde der neuen islamischen Bewegung zu erkennen gibt, dann wird diese mit dem religiösen Gehalt des Islam identifiziert. Fanatismus oder, wie oft gesagt wird, Besessenheit soll

diese Religiosität der islamischen Bewegung belegen. Da Religiosität – aus der Sicht manch eines aufgeklärten Europäers – irrational ist, ist die islamische Bewegung an sich irrational. Und da diese Bewegungen sich außerdem noch an einem überzeitlichen Gesellschaftsideal orientieren, dessen Modell in der Frühzeit der islamischen Geschichte zu finden ist, werden sie mit dem Begriff »fundamentalistisch« gekennzeichnet. Die »Krise« der islamischen Gesellschaften, die oft als Ergebnis des unverarbeiteten Aufeinandertreffens von traditionsfeindlicher Modernität und a-moderner Tradition gesehen wird, sei folglich Ausdruck des Konflikts zwischen Rationalität und Religiosität. Ganz offensichtlich wird die Möglichkeit zur rationellen Weltsicht ganz auf die außerhalb von Religionen stehenden Kulturen bezogen.
Apologeten der islamischen Religion wie die Führer der verschiedenen Gruppierungen der Muslimbruderschaft unterscheiden sich an einem zentralen Punkt von westlichen, nichtmuslimischen Beobachtern: sie sehen im zeitlosen Gesellschaftsideal des Islam keine Historizität; die meisten Beobachter hingegen ordnen dieses Ideal der Geschichte, genauer gesagt, dem Mittelalter zu. Was diesen als Rückkehr zum Mittelalter erscheint, ist für einen Kader der islamischen Bewegungen Ausdruck einer wahren Modernität. Man könnte auch noch einen Schritt weiter gehen: da aus der Sicht dieses Kaders die Modernität im Grunde mit den Inhalten der westlichen Kultur verbunden ist, bedeutet die Suche nach der Durchsetzung des neuen islamischen Ideals die Durchsetzung der islamischen Post-Moderne.
Die Ansichten klaffen weit auseinander, wie gerade die Zuordnung der islamischen Bewegungen zu religiösen Bewegungen zeigt. Die führenden Autoren der islamischen Bewegungen machen es den westlichen Betrachtern oberflächlich leicht. Kaum ein Autor verzichtet darauf zu betonen, daß der Islam Glaube und Staat *(dīn wa-daula)* ist, eine Formulierung, die aus dem späten 19. Jahrhundert stammt. Die Durchsetzung des Islam als einzige politische Kultur müßte folglich dazu führen, daß diese Kultur den Staat zu einem religiösen Staat macht und daß die Religion die einzige Instanz der staatlichen Ordnung darstellt.
Diese Aussage ist im Grunde ein Beleg für die Historizität der islamischen Kultur beziehungsweise des Islam selbst. Auf die Frage, was die Identität des Islam sei, antworteten Gelehrte aus dem 8. oder 9. Jahrhundert vielleicht: Der Islam ist die endgültige Religion, die Vervollkommnung der Offenbarung, die schon im Judentum oder im Christentum angekündigt war. Der Islam ist die Unterwerfung unter den jeglicher menschlichen Betrachtung entzogenen Willen Gottes. Die Herrschaft des Islam war ganz auf die Theologie bezogen. So bettete der Philosoph Abū n-Naṣr al-Fārābī (um 870-950) seine Darstellung des »besten Staates« in das feste Gebäude der

tradierten göttlichen Kosmologie ein. Die menschliche Gesellschaft und ihre Assoziationen *(iǧtimāᶜāt)* waren für ihn nichts als Glieder in einer universellen Weltordnung. Der irakische Richter Abū l-Ḥasan ᶜAlī al-Māwardī (972-1058) hatte sich von dieser Zuordnung schon so weit gelöst, daß er eine Beschreibung der »Grundregeln« der Staatsführung abfassen konnte, die wie selbstverständlich in die islamische Kultur eingebettet war. Es ging ihm nicht um die Herausstellung des »islamischen Charakters« eines Staates, sondern um die Herleitung eines Maßstabes für die richtige Politik eines Herrschers. Ganz ähnlich auch der schon genannte Gelehrte Ibn Taimīya (gest. 1328). Er versuchte, die islamische Legitimität staatlichen Handelns zu beschreiben (z. B. welche Steuern darf die Herrschaft nach islamischem Recht eintreiben). Von einer expliziten Zuordnung von Staat und Religion war auch bei ihm keine Rede. Warum auch, wo die islamische Identität der Gesellschaft allgegenwärtig war und nicht noch legitimiert werden mußte.

Im 18. Jahrhundert, auch in der islamischen Welt ein Jahrhundert fundamentaler Umwälzungen, tauchte erstmals der Begriff »islamischer Staat« auf. Der Begriff hatte natürlich nur dann einen Sinn, wenn er im Kontrast zu einem »nichtislamischen Staat« benutzt wurde. Doch wovon wollte man sich mit diesem Begriff abgrenzen? In der osmanischen Tradition finden wir diesen Terminus im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit den europäischen Mächten, die kollektiv als »nichtislamisch« bezeichnet wurden. In arabischen Gesellschaften hingegen wurde der Begriff benutzt, um sich von der osmanischen Herrschaft abzugrenzen und deren Legitimität in Frage zu stellen. Doch trotz dieser Qualifizierung eines Staates (im konkreten Sinne) durch den Begriff »islamisch« war noch keine Identifizierung des Islam als Staat erreicht. Die Gleichsetzung Islam und Religion ist ja banal. Virulent wurde die Definition erst durch den zweiten Teil, nämlich: der Islam ist ein Staat.

Diese Identifizierung läßt sich zwiespältig interpretieren. Zum einen kann damit die Staatlichkeit des Islam gemeint sein, zum anderen aber auch das Islamisch-Sein des Staates. Der zweite Fall ist unmittelbar verständlich. Hier geht es um die Qualifizierung der staatlichen Politik durch die islamischen Gesetze. Der erste Fall hingegen geht erheblich weiter. Hier wird der Islam selbst als Staat beschrieben. Folglich verlangt der Islam nach einem staatlichen Ausdruck, der erst den Islam verwirklicht. Wenn mit der oben genannten Formel gemeint ist, daß es zwischen Religion und Staat keine Grenze geben darf und daß der Islam eben beides ist, dann muß gefragt werden, was denn hier unter Religion zu verstehen sei.

Kernpunkt der Formel »Islam ist Staat und Religion« ist die Identifizierung

des Islam als Staatskultur und als abstrakte Personalisierung von Herrschaft *(ḥākimīya)*. Es wird nicht mehr gefragt, »*wer* herrscht«, sondern »*was* herrscht«. Die bei vielen Autoren der islamischen Bewegungen, die den Theorien des Ägypters Sayyid Quṭb (1906-1966) oder des Indo-Pakistani Abū l-Aʿlā al-Maudūdī (1903-1979) positiv gegenüberstanden, gängige Zuordnung der Herrschaft zu Gott (nach dem Motto »die Herrschaft steht allein Gott zu«) unterstreicht die Abstrahierung des Islam als Staatskultur. Zusammen mit dem zweiten Teil der Formel »Islam ist Staat und Religion« ergibt dies ein Konzept, demzufolge die Religion zur Staatskultur wird.
Eine solche Spezifizierung des Religionsbegriffs nun führt zwangsläufig zu der Frage, was hier noch unter Religion zu verstehen sei. Eine klassische Definition des Begriffs *dīn* (Religion), die z. B. ʿAlī al-Ǧurǧānī (1340-1413) tradierte, lautet: »Religion: eine göttliche Verfassung, die die Vernunftbegabten dazu aufruft, das anzunehmen, was bei dem Gesandten (Gottes, also z. B. Muḥammad, R. S.) ist (d. h. was ihm offenbart wurde).«
Er führt weiter aus: »Religion und Religionsgemeinschaft *(milla)* sind an sich miteinander verbunden, unterscheiden sich aber im Ausdruck. Das islamische Gesetz *(šarīʿa)* wird Religion genannt in dem Maße, wie es Gehorsam erzwingt, in dem Maße aber, wie es Konsens fordert, wird es Religionsgemeinschaft genannt. Es wird schließlich Schule *(maḏhab)* genannt in dem Maße, wie man sich darauf bezieht. Man sagt auch, daß der Unterschied zwischen Religion, Religionsgemeinschaft und (Rechts-)Schule darin liegt, daß die Religion sich auf Gott, die Religionsgemeinschaft auf den Propheten und die Rechtsschule auf den Gelehrten bezieht.«
Nun kann man sicherlich aus solchen und anderen Aussagen die Sicht ableiten, daß die Trennung zwischen weltlicher und göttlicher Herrschaft etwa im Sinne von Augustins Unterscheidung zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena* in der islamischen Tradition unmöglich ist und daß mithin im Islam keinerlei Möglichkeiten zur Selbstsäkularisierung angelegt sind. Merkwürdigerweise wird dabei übersehen, daß innerhalb der mystischen Traditionen der islamischen Kultur durch Gottesliebe und Selbstverachtung so etwas wie eine »Gottesgemeinschaft auf Erden« begründet wurde, die sich deutlich von der rein rechtlich verfaßten islamischen Gemeinde *(umma)* absetzte. Die Rettung einer auf Gott orientierten Religiosität vor dem Zugriff der Gesellschaft war ein wesentliches Entwicklungsmotiv innerhalb der islamischen Mystik. Zwar wurde prinzipiell die Toleranz der zwei Welten beschrieben und gefordert, doch blieb bei allen Harmonisierungsbestrebungen die kategoriale Trennung zwischen der Welt der Gottesfreunde und der der Gelehrten bestehen.
Daß in der Zeit, als die heute oft zitierten Hauptschriften zur islamischen

Staatstheorie verfaßt wurden, also im 13. und 14. Jahrhundert, Religion selbstverständlicher Orientierungspunkt aller Überlegungen war, ist offensichtlich. Erst der Umschwung von einer theozentrischen zu einer egozentrischen Gesellschafts- und Staatsauffassung hatte, zumindest in der europäischen Kultur, die Idee von einem von Menschen eigengesetzlich gestalteten Staat aufkommen lassen. Diese Eigengesetzlichkeit, sei sie nun historisch entwickelt oder kognitiv bestimmt, schuf eine neue Identität der Religion. Der individuelle Glauben wurde mehr und mehr zum Kennzeichen der Religion, während die gesellschaftliche Verfassung zum Objekt staatlicher Politik avancierte. Wenn nun in den europäischen Kulturen von verschiedenen Seiten die staatliche Politik, die auf die Gesellschaft zielt, erneut religiös gefaßt wird, dann wird wohl kaum jemand auf die Idee kommen, diese Identität der Religion mit der vorcartesianischen Identität gleichzusetzen. Zu stark ist unser Bewußtsein von der Historizität der Religion.
Nun ist es auffällig, daß bei der islamischen Kultur diese Historizität und damit der Identitätswechsel der Religion des Islam nicht nur ignoriert, sondern auch bestritten wird. Warum der Islam als ahistorische Größe immer die gleichen Prämissen stellen soll, wird eben aus der Tatsache abgeleitet, daß im »goldenen Zeitalter« des Islam die religiöse Identität von Herrschaft festgeschrieben war. Für die Apologeten der islamischen Bewegungen wie für die westlichen Kritiker des Islam ist eine solche ahistorische Sicht kennzeichnend. Doch warum? Besteht etwa die Gefahr, daß durch eine historische Kritik der islamischen Kultur beiden beteiligten Gruppen eine ideologische Identität geraubt wird?

3.
Eine mögliche, zunächst vielleicht unwahrscheinlich klingende Reinterpretation des Islam muß an zwei Fragen anknüpfen, die sich ganz einfach aus einer Universalisierung europäischer Erfahrungen herleiten lassen. Zum einen muß gefragt werden, ob die subjektorientierte Rationalität, die die Abwendung von dem Theozentrismus begleitete, in irgendeiner Form auch in der islamischen Tradition wiederzufinden ist. Zum anderen soll die Frage gestellt werden, ob der Zustand des Islam als Religion nicht doch grundlegenden Wandlungsprozessen unterworfen war, die unter anderem aus einer möglichen Enttheologisierung resultierten. Die Thesen, die sich aus diesen beiden Fragen herleiten lassen, haben weitreichende Folgen für die islamische Identität des 20. Jahrhunderts. Ich möchte schon vorab auf einige Aspekte hinweisen:
Wenn ich von dem Konzept der Universalisierung europäischer Erfahrungen spreche, dann nur deshalb, weil uns die europäischen Erfahrungen

näher liegen und es uns daher leichter fällt, vor unserem eigenen geschichtlichen Hintergrund Universalien zu benennen. Mit gleicher Berechtigung könnte man auch aus der islamischen Tradition heraus Universalien ableiten und sie auf unsere eigene Geschichte anwenden. Diese Umkehrung muß prinzipiell möglich sein, will man nicht erneut einer eurozentrisch ausgerichteten Begriffsbildung erliegen. Gefragt werden muß nach universellen Trends, die die europäischen und islamischen Kulturen in wenn auch unterschiedlichem Maße berührten, und nach den spezifischen historischen Ausprägungen, die die jeweilige Aktualität der Kulturen bestimmte.

Die erste These besagt, daß es in der islamischen Tradition eine Ablösung des Theozentrismus zugunsten einer subjektorientierten Sicht der Gesellschaft gegeben hat, die unmittelbar zu einer Selbstsäkularisierung des Islam führte. Die zweite These ist hieraus abzuleiten: Die Säkularisierung der islamischen Kultur leitete einen grundlegenden Identitätswandel des Islam und damit der Religion ein. Der islamische Glaube heute ist, obwohl begrifflich noch teilweise in traditionellen Kategorien gefaßt, verschieden von dem Glauben zum Beispiel der Scholastik oder gar der Offenbarungszeit. Berücksichtigt man noch den Aspekt der individuellen Religiosität, dann läßt sich die Stellung eines Apologeten der islamischen Bewegungen zum Islam als agnostisch bezeichnen. Die Wahrnehmung der Welt ist bei einem solchen Kader in erster Linie ideologischer Natur und berührt nicht den Aspekt der individuellen Frömmigkeit, die sich mehr denn je jeglicher Kritik entzieht. Die Kennzeichnung islamischer Bewegungen durch das Attribut »religiös« ergibt nur dann einen Sinn, wenn dieses Attribut den Identitätswandel der Religion des Islam impliziert.

Wohlgemerkt, diese Thesen beziehen sich nur auf einen Aspekt der islamischen Geschichte. Wie in der europäischen Tradition ist auch in den islamischen Gesellschaften die Volksfrömmigkeit nicht ausgestorben, ja, sie läßt sich sogar in ein enges soziales und politisches Verhältnis zu den islamischen Bewegungen setzen. Die Volksfrömmigkeit, die nicht nur kultisch und rituell festgelegt ist, sondern auch einen hohen Organisationsgrad aufweist und eng mit der populistischen mystischen Kultur verbunden ist, kann durch bestimmte Teile der islamischen Bewegungen mobilisiert werden. Andererseits erscheint sie vielfach vollkommen getrennt von Gruppen wie den ägyptischen Muslimbrüdern oder radikalen islamischen Organisationen in den Staaten des Fruchtbaren Halbmonds.

Voraussetzung für eine Enttheologisierung des Islam ist die Herausbildung einer Öffentlichkeit, die den Glauben als Teil einer enggefaßten und auch räumlich definierten Privatheit begreift. Damit wird der Glauben als Teil gesellschaftlicher Kommunikation relativiert, nicht aber das islamische

Werte- und Normensystem, das nun in verstärktem Maße auf die Öffentlichkeit wirkt. Historische Anfänge der Herausbildung einer islamischen Öffentlichkeit, die mit dem Durchbruch einer neuen kulturellen Elite verbunden war, lassen sich im 18. Jahrhundert ausmachen. In zahllosen Varianten verfochten Gruppen von Mystikern und Gelehrten die Ansicht, daß der Islam sich durch seinen radikalen Gesellschaftsbezug auszeichne. Die Fähigkeit des Islam zur Beschreibung einer beziehungsweise der einzig wahren gesellschaftlichen Ordnung wurde in Bezug gesetzt zur *sunna,* also der idealisierten Lebensweise des Propheten Muḥammad, die nun immer deutlicher die Glaubenstraditionen veränderte. Der Rekurs auf die *sunna* ist keinesfalls originell. Im Gegenteil, schon in der Frühgeschichte des Islam, und insbesondere in ihrer medinensischen Tradition, wurde sie als Lebensmodell verstanden und in das Rechtssystem integriert. Die *sunna* war neben dem Koran die zweitwichtigste Quelle des islamischen Rechts *(šarīᶜa)*, daran änderte sich zumindest bis ins 16. Jahrhundert nichts. Diese Rechtsdogmatik war natürlich nur in dem Maße gültig, wie überhaupt das Recht als oberste Norm anerkannt wurde. Wie schon gesagt, gab es gerade unter den mystischen Gruppen immer wieder Tendenzen, die das Recht zu überwinden suchten und durch ein System unmittelbarer spiritueller Erfahrung ersetzen wollten. Die hierdurch erzielte »Vervollkommnung des Menschen« schuf Raum für eine Relativierung des tradierten Rechts als einzig gültiger Instanz für die Regelung der Beziehungen des Menschen zu Gott *(ᶜibādāt)* beziehungsweise zu seinen Mitmenschen *(muᶜāmalāt)*. Das Neue nun war die Integration des Bildes vom Vollkommenen Menschen *(al-insān al-kāmil)* in das Rechtsgefüge und damit in das Bild von der perfekten gesellschaftlichen Ordnung. Es sei hier aber betont, daß das Konzept vom Vollkommenen Menschen ursprünglich rein mystischer Natur und Teil monistischer Lehren von Mystikern wie ᶜAbdalkarīm al-Ǧīlī (1365 - um 1428) war. Die Integration beruhte auf einer »Muḥammadanisierung« des Islam. Gemeint ist damit die seit etwa 1700 sich verstärkende Tendenz, Gott als Bezugspunkt des Religiösen zurücktreten zu lassen und durch einen idealen, vollkommenen Menschen zu ersetzen, dem das Prinzip der Wahrheit innewohnt. Personifiziert im Propheten Muḥammad, der aus seiner Zeitgebundenheit herausgelöst und als ein überzeitliches Ideal menschlicher Existenz angesehen wurde, galt nun der Mensch als tatsächliche Verkörperung des göttlichen Willens. Seine Handlungen, sein Wissen und seine Erfahrungen sollten fortan den Kernpunkt der gesellschaftlichen Ordnung bilden, die einerseits auf der Gesellschaftlichkeit des Menschen aufbaut, anderseits aber vor allem der kulturellen Elite einen Raum für Individualität offenließ. Diese »Muḥammadanisierung« der islamischen Kultur traf so-

wohl für den Bereich der Gelehrsamkeit wie für den der Mystik zu. Trotz dieses universellen Trends gab es spezifische Unterschiede zwischen diesen beiden Wissenskulturen. Die Mystiker gingen teilweise so weit, daß sie das muḥammadanische Prinzip in ein verzwicktes System der Kosmologie einbauten und es als präexistent verstanden, symbolisiert als Stern, der die Mystiker mit Wahrheit erfüllen kann. Wahrheit war nun nicht mehr ein abstraktes Prinzip der mystischen Gottesschau, sondern richtete sich immer deutlicher an der Gesellschaft aus. Mystiker, die die Wahrheit erfuhren, sahen sich berufen, diese auf die Gesellschaft anzuwenden und aus ihrer Wahrheitserkenntnis heraus Recht und Moral zu verkünden. In manchen Fällen gingen die Mystiker sogar noch weiter: sie erhoben sich selbst zum Gesetz und setzten die *šarīᶜa* außer Kraft.

Gelehrte hingegen, die sich vehement gegen die populistische mystische Kultur stemmten, da sie darin eine Ansammlung dem islamischen Gesetz widersprechender Kulthandlungen sahen, hatten es bei der Ausformulierung des »Muḥammadanismus« schwerer. Eine mystische Personifizierung Muḥammads und damit des Wahrheitsprinzips war ihnen wegen ihrer distanzierten Stellung zur mystischen Kultur nicht möglich. Folglich versuchten sie, die Wahrheit rein textlich zu begründen und das Ideal der gesellschaftlichen Ordnung aus dem Leben Muḥammads selbst abzuleiten. Das Recht wurde bei ihnen teilweise so sehr durch die muḥammadanische *sunna* relativiert, daß manche Autoren gar von einem muḥammadanischen Recht *(aš-šarīᶜa al-muḥammadīya)* im Unterschied zum eigentlichen islamischen Recht *(aš-šarīᶜa al-islāmīya)* sprachen (so z. B. der Begründer der wahhabitischen Lehre, Muḥammad b. ᶜAbdalwahhāb, 1703-1792). Das Recht wurde somit »vermenschlicht«; man kann auch sagen, daß das Recht nun nicht mehr rein theozentrisch, sondern auch egozentrisch verstanden wurde.

Zwangsläufig wurde der Glauben in ein neues Verhältnis zum Recht und damit zur Gesellschaft gesetzt. Frömmigkeit und Glaubenspraxis waren nun Ausdruck der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft *(ǧamāᶜa)*, die die Mystiker oder Gelehrten im Rahmen ihrer muḥammadanischen Lehre begründeten. Es waren Gemeinschaften, die eine strikte Trennung zwischen Privatbereich und öffentlichem Bereich aufwiesen und die folglich auch den Glauben aufspalteten: zum einen als Medium öffentlicher Kommunikation, zum anderen als individuelle, private Frömmigkeit. Letztere aber spielte keine Rolle mehr, da sie der Öffentlichkeit entzogen war. Was in den Privathäusern getrieben wurde, interessierte nicht.

Diese Aufspaltung, die gerade heute von manchen Anthropologen immer wieder hervorgehoben wird, führte dazu, daß ein Muslim zum Beispiel in einer wahhabitischen Gemeinschaft täglich fünfmal öffentlich zum Gebet

gehen muß (oder getrieben wird), zu Hause aber sich Whisky oder andere alkoholische Getränke genehmigt. In der Öffentlichkeit der Gemeinschaft wird das Bekenntnis der Zugehörigkeit durch die strikte Befolgung des muḥammadanischen Ideals bezeugt; dieses Bekenntnis selbst wird mit *īmān* (Glauben) gleichgesetzt. Im Privatbereich hingegen spielt die tatsächliche Gläubigkeit eine untergeordnete Rolle.

Dies soll nicht heißen, daß alle Muslime, die aus dieser muḥammadanischen Tradition stammen, Agnostiker sind. Die Beurteilung des Glaubens selbst entzieht sich ja, wie eingangs gesagt, jeglicher Objektivität. Bei vielen bekannten Persönlichkeiten der neueren islamischen Geschichte aber gibt es zahlreiche Hinweise auf eine solche grundsätzlich agnostische Haltung. Bekannt sind zum Beispiel Fälle, in denen Protagonisten der islamischen Bewegungen des späten 19. Jahrhunderts Mitglieder von Freimaurerlogen waren oder gar sich öffentlich als Agnostiker bekannten.

Im Mittelpunkt des Islam, der seit dem 18. Jahrhundert die Öffentlichkeit dominiert, steht so der Vollkommene Mensch. Was oder wer dieser Vollkommene Mensch ist, hängt von den einzelnen islamischen Lehren ab. In mystischen Traditionen finden wir ihn auch tatsächlich als Person wieder (der 1985 hingerichtete sudanesische Mystiker Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā gehörte in diese Tradition), in anderen Traditionen wird er in der Gesellschaft selbst gesehen beziehungsweise wird mit ihr identifiziert.

Auch in den neuen islamischen Bewegungen, die sich in zwei Phasen historisch durchsetzten (1928-1932 und 1973/74), finden wir das Bild vom Vollkommenen Menschen wieder. Hier sind beide Komponenten vertreten: die Führer der Gemeinschaft (wie der Begründer der Muslimbrüder Ḥasan al-Bannā, 1906-1949) verkörpern das muḥammadanische Ideal in ihrer Person, die islamische Gemeinschaft, die sie führen, ist der Vollkommene Mensch selbst. Auffällig ist, daß es eine enge Affinität zwischen der mystischen Tradition und den neuen islamischen Bewegungen gibt, die sowohl historisch als auch ideologisch auszumachen ist. Islamische Intellektuelle wie Sayyid Quṭb führen uns diese Affinität deutlich vor, und man wird an Bertrand Russells Analyse des Verhältnisses von Intellektualität und Mystik erinnert, wenn man Quṭbs Schriften liest. Der Glaube ist, wie der Begriff Gott, bei solchen Intellektuellen fast vollkommen ausgeschaltet. Statt dessen entwickeln sie ein mystisches Verhältnis zu ihrer eigenen Gedankenwelt, ja, fast ist man versucht zu sagen, sie sind verzückt in der Schau ihrer Gedanken, wie einst der Mystiker verzückt war in der Schau Gottes. Der Gedanke als Urheber einer Weltsicht hat bei Quṭb und anderen Gott ersetzt. Die Gewißheit des Glaubens, die sich auf die Transzendenz bezog, erscheint nun abgelöst von der Gewißheit, die sich aus den eigenen Gedan-

ken ergibt. Nicht zufällig bezeichnen sich islamische Intellektuelle selbst als »islamische Denker« *(mufakkirūn muslimūn* oder *islāmīyūn)* und grenzen sich damit selbstbewußt von den Gelehrten (den »Wissenden«, *ʿulamāʾ*) ab. Das Denken steht für sie über dem Wissen, während für die Gelehrten das Denken ursprünglich nur eine Fakultät des Menschen war, um Wissen zu gestalten. Das freie Denken, auf dem die Intellektuellen seit dem 18. Jahrhundert beharren und das womöglich aus der mystischen Tradition des Islam abzuleiten ist, verbietet natürlich das alte Gelehrtentheorem »Je mehr man weiß, desto gläubiger man ist«. Denken (*fikr*, daher *mufakkir*, der Denker) hat vielmehr etwas mit Erfahrung zu tun, sei es mit der Erfahrung der eigenen Geschichte oder der eigenen Gedanken. Das mystische Bekehrungserlebnis Rousseaus bei Vincennes kann hierfür fast als Musterbeispiel angesehen werden. Die Erfahrung der Totalität seiner eigenen Gedanken, seiner Selbstaufklärung, habe ihn in eine mystische Verzückung versetzt, die ihm den »Auftrag« erteilte, seine Gedanken zur Wahrheit werden zu lassen. Solche Bekehrungserlebnisse finden sich in der islamischen mystischen Tradition des 18. Jahrhunderts zu Hauf. Die verklausulierte und sehr in islamischen Begrifflichkeiten gefaßte Sprache der Gedanken dieser Muslime aber hat es bisher verhindert, daraus etwas anderes zu lesen als ein traditionelles mystisches Erleben etwa der Trance.

Wenn es eine Traditionslinie von der Muḥammadanisierung des Islam des 18. Jahrhunderts zum Islam der zeitgenössischen Intellektuellen, die gemeinhin als Führer der islamischen Bewegungen angesehen werden, gibt, dann könnte man in dieser Tradition eine Säkularisierung sehen, die spezifischen Vorgaben der islamischen Geschichte folgt und die deshalb nicht notgedrungen mit den Bildern übereinstimmt, die wir aus unserer eigenen Geschichte von der Säkularisierung haben. Nun darf nicht vergessen werden, daß im Zuge der Ausbreitung der kolonialen Kultur im 19. und 20. Jahrhundert auch die europäischen Bilder der Säkularisierung in islamischen Ländern Einzug gehalten haben und dort politisch wirksam wurden. Ideologien wie der arabische Nationalismus oder Sozialismus sind nur zu verstehen, wenn die Integration der Säkularisierungsmodelle der kolonialen Kultur zugrundegelegt werden. Die Debatte um die Säkularisierung hat zu einer Reduktion des Islambildes auf einige wenige Aspekte von zentralem Wert geführt. Der Islam wurde in dieser Diskussion vor allem danach beurteilt, ob er von sich aus Religion und Staat auseinanderhalten kann, oder ob diese beiden Identitäten unauflösbar miteinander verbunden sind. Es verwundert wohl kaum, daß die Eliten der kolonialen Kultur im Okzident wie im Orient diese Reduktion aufrechthielten. Denn nur dadurch konnte der »europäische Charakter« der Moderne im Orient gewahrt blei-

ben. Wenn nun in Reaktion darauf islamische Intellektuelle ausrufen, ja, der Islam ist Staat und Religion, dann meinen sie im Grunde dasselbe wie die Vertreter der europäisch definierten Säkularisierung. Doch es gibt einen wichtigen Unterschied. Die islamischen Säkularisten fordern in einem Zuge die ideologische Charakterisierung des Staates und der Gesellschaft (= Religion) mittels der Grundtheoreme der islamischen Ideologie(n). Damit stehen die islamischen Intellektuellen Vertretern europäischer Ideologien sehr viel näher als den frommen Gläubigen, die sich von ihrer Gläubigkeit Heil und Wohlergehen im Diesseits wie im Jenseits erhoffen.

Nachbemerkung: Die in diesem Beitrag vorgestellten Thesen sind keinesfalls repräsentativ für den allgemeinen Konsens der Islamwissenschaftler aus Orient und Okzident. Es sind eben auch nur Ideen, die sich zwar belegen lassen, die aber immer im Verdacht stehen, sich selbst den Gegenstand der Schau zu schaffen. Ob es nun wirklich eine islamische Aufklärung im 18. Jahrhundert gegeben hat, die die Selbstsäkularisierung der islamischen Kultur ermöglichte, wird erst die Forschung der nächsten Jahre zeigen. Und wenn es sie gegeben hat, dann muß noch die Frage beantwortet werden, warum das Bewußtsein darüber still und heimlich verschwand und die europäische Aufklärungstradition die islamische ersetzen konnte.

Ein paar Literaturhinweise:

Tilman Nagel: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, I-II, Zürich (etc.) 1981.

Bassam Tibi: *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, München 1981.

Michael Gilsenan: *Recognizing Islam*, London 1982.

Dale F. Eickelmann: *The Middle East. An Anthropological Approach*, Prentice Hall 1981.

Roger Owen: »The Middle East in the 18th Century. An Islamic Society in Decline?« in: *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 3 (1976) 2.

C. A. O. van Nieuwenhuijze: *The Sociology of Islam*, Leiden 1971.

Ami Ayalon: *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Arabic Political Discourse*, New York (etc.) 1987.

Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984.

Ulrich Haarman (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*, München 1987.

Georg Stauth und Sami Zubaida (Hrsg.): *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, Frankfurt a. M. (etc.) 1987.

Reinhard Schulze: »Islamische Kultur und soziale Bewegung«, in: *Peripherie* 18/19 (1984/5), S. 60-84.

Baber Johansen: »Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?«, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (20), Münster 1986, S. 13-60.

Baber Johansen: *Islam und Staat. Abhängige Entwicklung, Verwaltung des Elends und religiöser Antiimperialismus*, Berlin 1982.

Weltweit ohnegleichen.

DER NEUE KINDLER ist das größte Werklexikon der Weltliteratur, das je herausgegeben wurde. Auf über 19000 Seiten in 20 Bänden erleben Sie vier Jahrtausende Literatur. Von den ersten Anfängen bis in unsere unmittelbare Gegenwart – mehr als 19000 Werkbeiträge aus mehr als 130 Nationalliteraturen.

DER NEUE KINDLER enthält die Essenz der gesamten Weltliteratur. DER NEUE KINDLER beschränkt sich nicht auf Belletristik – er bietet auch ausführliche Inhaltsanalysen und Werkdarstellungen von epochalen Schriften aus Philosophie, Religion, Kunst- und Kulturgeschichte, Politik, Wirtschaft und Naturwissenschaft – das gesamte Spektrum des menschlichen Geistes ist dargestellt.

Herausgegeben
von Prof. Dr. Walter Jens
Band 1 erscheint im September 1988,
Band 2 Ende Januar 1989;
die weiteren Bände erscheinen
im Zweimonats-Rhythmus.

Den NEUEN KINDLER gibt es in zwei attraktiven Ausstattungen:
als Luxus-Halbleder-Ausgabe
in elegantem Ziegenleder
mit Kopfgoldschnitt und als
Edelleinen-Ausgabe
mit Hochglanz-Schutzumschlag.

KINDLERS
NEUES
LITERATUR
LEXIKON

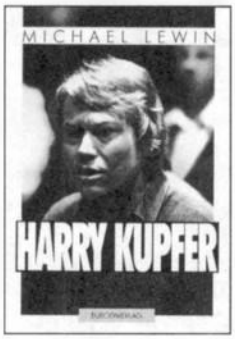
Band 1 liegt jetzt zur Prüfung im Buchhandel bereit.
Nutzen Sie die günstigen Subskriptions- und Vorauszahlungspreise!

Jetzt überall im Buchhandel.

Das große Werklexikon der Weltliteratur.

Kindler Verlag Rauchstraße 9–11 8000 München 80

NEU
IM ☑ EUROPAVERLAG



Michael Lewin

Harry Kupfer

Mit einer Einleitung
von Hans Mayer

Französische Broschur, 16,9 × 24 cm,
472 Seiten mit 261 Abbildungen
DM 58,–, öS 398,–
Ab 1. August 1988 im Buchhandel.

Anläßlich Harry Kupfers Neuinszenierung des *Ring des Nibelungen* in Bayreuth: Der Regisseur gibt Auskunft über seine gesamte Theaterarbeit. Ein spannendes, informatives und reich bebildertes Buch für Opernfreunde und -feinde.

Manès Sperber

Sokrates

Roman, Drama, Essay

Leinen mit Schutzumschlag, 13 × 20,8 cm,
ca. 160 Seiten,
ca. DM 28,–, ca. öS 198,–
Anfang September 1988 im Buchhandel.

In diesem Buch über Sokrates (ein Essay und zwei bedeutende Fragmente aus dem Nachlaß) gelingt Manès Sperber ein faszinierendes Porträt des kompromißlosen Weisen, der sein Todesurteil selbst herausfordert.
Ein zeitloses Buch voll innerer Spannung!

10 JAHRE NETZWERK =

10 Jahre Förderung von mehr als 350 selbstverwalteten Projekten und politischen Initiativen
mit über 3,5 Millionen DM aus Mitgliedsbeiträgen und Spenden.

- ○ **Unterstützung** von Volkszählungsboykottinitiativen, Ausländer-, Frauen- und Arbeitslosenprojekten sowie Initiativen zum Thema Gen-Technologie.
- ○ **Vernetzung** von selbstverwalteten Betrieben – wie dem Arbeitskreis selbstverwalteter Tischlereien, A.K.S.T., in dem 20 Tischlereien zusammengeschlossen sind.
- ○ **Experimente und Innovationen** aller Art: vom alternativen Radio 100, dem ältesten Privatradio Berlins über die Grünen Radler und eine Ausstellung im Doppeldeckerbus des Mobilen Museums bis hin zur Freien Schule Tempelhof, dem Kabarett Die Enterbten und Gruppen, die sich mit dem Kongress des Internationalen Währungsfonds (IWF) beschäftigen.
- ○ usw., usw..... wenn auch Sie **Mitglied** werden!

Ab 10,- im Monat sind Sie dabei.
NETZ ODER NIE.

NETZWERK-SELBSTHILFE e. V.
Gneisenaustraße 2 1000 Berlin 61
☎ 030/691 30 72

NETZWERK

Bernard Lewis
Die islamische Revolution

Revolutionen machen die Nähe der Politik zum Theater besonders deutlich. Es fallen auch immer Worte wie *Drama, Bühne, Szene, Rolle*, sogar *Darsteller*, wenn von revolutionären Ereignissen die Rede ist. Die Revolutionäre selbst wissen nur zu gut, daß Theater gespielt wird; Karl Marx etwa fand für manche Phasen der Revolution so abschätzige Bezeichnungen wie *Farce* oder *Posse*. Von der Revolution im Iran allerdings spricht man bislang nicht in solchen Begriffen.

Bühnenautoren wie Schauspieler haben natürlich immer ein Auge auf das Publikum – selbst noch auf die Zuschauer künftiger Generationen. Das gilt auch für Revolutionäre, die mit Drehbuch und Inszenierung eines Revolutionsdramas befaßt sind und überlegen, welche Rolle sie spielen und wie sie ihren Part geben sollen. Im Revolutionstheater kommt der Anteilnahme des Publikums besondere Bedeutung zu – es geht um mehr als um den üblichen Rapport zwischen Schauspielern und Zuschauern. Die Massen sollen ja das Spektakel nicht bloß anschauen, sondern sich auskennen und einfühlen. Und zwar möglichst genau: die entscheidenden Handlungsmomente, die Rollen der Bösen und der Guten, vor allem, daß die Geschichte so ausgeht, wie erwartet – all das muß den Zuschauern wohlvertraut sein.

In den letzten zweihundert Jahren haben zwei erfolgreiche Revolutionen stattgefunden, die fast überall in der Welt als Leitbilder wirkten: die Französische und die Russische Revolution. Diese Vorbilder konnten vor allem in Gesellschaften wirksam werden, deren Symbole und Metaphern aus dem europäischen Kulturkreis stammten, also, genau wie in Frankreich und Rußland, aus der griechisch-römischen und jüdisch-christlichen Überlieferung gespeist waren. Die europäischen Mächte bestimmten das Weltgeschehen, und so übernahmen auch die neuen revolutionären Bewegungen außerhalb Europas die Dramaturgie der beiden großen Revolutionen – im Kampf zunächst gegen die »alten Regimes« in ihren Ländern, später gegen die europäischen Kolonialherren. Im Einflußbereich des Islam gab es in unserem Jahrhundert eine Reihe von Bewegungen mit revolutionärem Anspruch. Den Anfang machten die Revolutionen von 1905 und 1908, die in

Persien und in der Türkei eine Nationalverfassung durchsetzten. Nach dem Rückzug Großbritanniens und Frankreichs folgten weitere Erhebungen – die von den europäischen Mächten eingesetzten Machthaber hielten sich nicht lange. Den westlich orientierten Eliten des Mittleren Ostens diente nach der Jahrhundertwende zunächst die Französische Revolution als Vorbild, in der Zeit zwischen den Weltkriegen und in der Nachkriegszeit gab es dann andere Modelle – zuerst aus Osteuropa, dann aus Süd- und Mitteleuropa. Das politische Leben der moslemischen Länder wurde somit um ein neues System von Werten und Symbolen aus dem Kontext der europäischen Geistesgeschichte bereichert – soweit man das eine Bereicherung nennen kann.

Im Verlauf der islamischen Revolutionsbewegung, die 1979 im Iran an die Macht kam und seither für die Machthaber in anderen islamischen Ländern eine ständige Bedrohung darstellt, haben diese Symbole jedoch nie eine Rolle gespielt – den Ayatollahs und ihrer Gefolgschaft bedeuten sie nichts. Die Bibel, die Klassiker der römischen und griechischen Antike, Jakobiner und Bolschewiki, Paris und Petersburg: all das taugt nicht als Vorlage, es weckt keine Begeisterung. Aber der Islam hat seine eigenen heiligen Schriften und Klassiker, und in der islamischen Geschichte finden sich genug Vorbilder für revolutionäre Erhebung. Es herrscht kein Mangel an theoretischer und praktischer Anleitung zur Abweichung, zum Ungehorsam, zum Widerstand und zur Auflehnung. In der Überlieferung sind auch siegreiche Revolutionen verzeichnet, doch als die Helden der Geschichte gelten gerade die gescheiterten Bewegungen und ihre Märtyrer. Man muß diese Voraussetzungen mitbedenken, die historischen Ideen und Taten, die Symbole und die Überlieferungen des Islam, um die islamische Revolution erklären und – vielleicht – begreifen zu können.

Vorab stellen sich zwei grundlegende Fragen. Erstens: Können die Ereignisse im Iran als Revolution gelten, wenn man sich an die Definition hält, die im Westen geprägt wurde? Und wenn ja: Warum spricht man von einer ›islamischen‹ Revolution, weshalb ein religiöses Etikett für die übergreifende Umgestaltung des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens?

Man kann die islamische Revolution im Iran durchaus mit der Französischen oder der Russischen Revolution vergleichen. Im Guten wie im Schlechten – eine Bewertung wäre verfrüht – zeigten die Ereignisse im Iran alle Merkmale einer echten Revolution. Eine Massenbewegung, an der fast alle Schichten der Bevölkerung teilnahmen, hat wesentliche Verschiebungen im Gefüge der wirtschaftlichen und politischen Macht bewirkt und einen Prozeß umfassenden sozialen Wandels eingeleitet – oder besser: Entwick-

lungen beschleunigt, die lange schon im Gang waren. Wie in anderen Revolutionen auch, bedeutete der Machtwechsel nur eine notwendige Etappe auf dem Weg der Veränderung. Die Revolution war getragen vom allgemeinen Unmut, sie lebte von leidenschaftlichen Überzeugungen und der begeisterten Hoffnung auf die Zukunft. Aber es wird noch lange dauern, bis diese Bewegung sich erschöpft hat und wir sie einordnen und ihre Resultate bewerten können.
Wie einst in Frankreich unter der bourbonischen Herrschaft und in Rußland unter den Romanows hatte auch im Iran unter dem Regime der Pahlevis längst ein grundlegender Wandlungsprozeß begonnen, irgendwann war der politische Machtwechsel fällig. Aber es bestand immer die Gefahr, daß diese Entwicklung durch irgendein Ereignis fehlgeleitet oder gar rückgängig gemacht werden könnte – auch das hat die iranische mit anderen Revolutionen gemeinsam. Manche Iraner vertreten heute, mit ganz unterschiedlicher Begründung, die Ansicht, eine solche Pervertierung habe bereits stattgefunden, doch ist es, für sie wie für uns, gewiß noch zu früh, um zu beurteilen, was diese Revolution bedeutet und wohin sie führt.
Soviel zur Frage, ob es sich um eine Revolution handelt. Ist nun auch das Attribut ›islamisch‹ berechtigt? Wenn wir die Begriffe ›Islam‹ oder ›islamisch‹ verwenden, so verbinden wir damit in der Regel die im Westen seit langem verbreitete Vorstellung, daß die Religion für die Muslime genau das sei, was sie in der westlichen Tradition schon seit dem Mittelalter war: eine Lebenssphäre neben anderen, ein Bereich, in dem bestimmte Angelegenheiten aufgehoben sind – geschieden oder wenigstens unterscheidbar von anderen Dingen des Lebens. In der islamischen Welt hat es diese Trennung jedoch nie gegeben. Mit Blick auf die islamische Geschichte mögen die Versuche der jüngsten Zeit, eine solche Unterscheidung zu treffen, durchaus als widernatürliche Abweichungen erscheinen, die nun im Iran korrigiert wurden und bald vielleicht auch in anderen islamischen Ländern ein Ende haben werden.

Woher bezieht der Islam seine revolutionäre Kraft, was verleiht ihm diese Macht? Eine einfache Antwort auf diese komplexe Frage gibt es nicht – betrachten wir also zunächst einzelne Aspekte. In den meisten muslimischen Ländern sind Identität und Loyalität der Menschen nach wie vor an die Religion gebunden. Der Islam bestimmt, wie man sich und die Anderen definiert, zwischen der eigenen Welt und der Außenwelt, den Seinen und den Fremden unterscheidet. In der westlichen Welt gelten andere Kriterien: ›Volk‹ und ›Staat‹ und die verschiedenen Untergliederungen dieser Begriffe. Natürlich spielen diese Vorstellungen seit langem auch in der islamischen

Welt eine Rolle – in Ägypten und der Türkei zum Beispiel sind sie auch weitgehend akzeptiert –, aber es handelt sich doch um moderne, um aufgesetzte Formen politischer Loyalisierung. Vor allem in Ausnahmezuständen zeigt sich immer wieder, daß für viele Muslime die Gemeinschaft der Gläubigen der wichtigste Bezugsrahmen bleibt. Mehr als durch ethnische und territoriale Gliederungen wird Identität und Loyalität durch den Islam gestiftet.

Es kommt hinzu, daß weltliche Autorität nach wie vor keine bessere Grundlage finden könnte als die Berufung auf den Islam und daß sie in Krisenzeiten auf diese Abstützung auch wirklich angewiesen ist. Selbst autoritäre Systeme müssen sich legitimieren. Durch bloße Gewalt ist die Herrschaft auf Dauer nicht zu erhalten, vor allem wenn es um ein Territorium großer Ausdehnung geht. Also sucht die Macht nach Legitimation, und die Muslime sind eben wesentlich leichter auf den Islam zu verpflichten als auf Patriotismus, auf dynastische Ansprüche oder gar auf westliche Ideen von Staat und Volkssouveränität. Was in der Sprache des Islam formuliert wird, ist gemeinverständlich, ob gesellschaftliche Normen und Regeln oder Ideale und Pläne für die Zukunft.

Und schließlich noch ein praktischer, aber recht wichtiger Aspekt: Wie sich in der jüngsten Vergangenheit deutlich genug gezeigt hat, gibt es ein symbolisches Vokabular des Islam, das mit großem Erfolg zur Mobilisierung der Massen eingesetzt wird. Diese Parolen – der Begriff ist nicht abwertend gemeint – bewirken tatsächlich, daß Menschen bereit sind, für eine Führung zu kämpfen, die ihnen rechtmäßig erscheint, oder sich gegen ein Regime zu erheben, dem solche Legitimation durch den Islam abgesprochen wird. Die Bewegungen, die für den Sturz des Schah, die Ermordung von Anwar As-Sadat und die Besetzung der Großen Moschee in Mekka verantwortlich waren und heute in vielen muslimischen Staaten die herrschende Ordnung bedrohen – sie berufen sich auf den Islam und versuchen so, die Sympathie der Massen zu gewinnen.

Daß der Islam keine Trennung von Kirche und Staat kennt, darf inzwischen als Binsenweisheit gelten. Im Christentum geht diese Unterscheidung auf den Religionsstifter zurück, der seine Gefolgschaft bekanntlich anhielt, »Caesar zu geben, was Caesars ist, und Gott zu geben, was Gottes ist«. Demnach bestehen zwei Mächte: Gott und Caesar, Kirche und Staat. In der klassischen Lehre des Islam, also bevor sich westliche Einflüsse geltend machten, existiert eine solche Unterscheidung nicht. Es gibt nur die eine soziale Macht, das Problem einer Trennung von Kirche und Staat stellt sich erst gar nicht.

Dieser Unterschied zwischen den beiden Religionen zeigt sich schon in den

Anfängen des Islam und in der Lebensgeschichte seines Stifters. Im Gegensatz zu Mose erreichte und eroberte Mohammed sein gelobtes Land, und anders als Jesus besiegte er seine Feinde in dieser Welt, in Medina begründete und führte er einen islamischen Staat. Ayatollah Chomeini hat darauf hingewiesen, daß Mohammed die üblichen Staatsfunktionen ausübte: Er sprach Recht, erhob Steuern, erließ Gesetze; er führte Krieg und schloß Frieden. Von Anfang an war also die islamische Religion mit der Ausübung von Macht verknüpft, bereits aus der Lebensgeschichte des Propheten, aus den frühen geheiligten Überlieferungen geht dies hervor. Um noch einmal Chomeini zu zitieren: »Der Islam ist Politik – oder ein Nichts.« Und der Begründer dieser Religion war nicht nur ein Prophet, sondern ebenso Richter Staatsmann und Feldherr; eine Trennung von Kirche und Staat konnte es nicht geben, solange nicht einmal dieses Begriffspaar existierte, geschweige denn die Institutionen. Beides tauchte erst viel später auf und anderen Ortes.

In der Vielfalt von Traditionssträngen, aus denen das reiche kulturelle Erbe des Islam besteht, kann man zwei große politische Tendenzen unterscheiden: Die eine Richtung ist durch ihren Veränderungswillen, die andere durch ihren Quietismus bestimmt, und wie bei allen älteren Debatten über den Islam beziehen sich beide Lager auf die Heilige Schrift und auf die Taten und Aussprüche des Propheten.

Zugunsten der quietistischen Haltung kann man natürlich die Rolle Mohammeds als Souverän, als Richter und Staatslenker anführen. Allerdings hat der Prophet diese Rolle erst in Medina gespielt – zuvor war er ein Gegner der bestehenden Ordnung, ein Aufrührer, der an der Spitze einer Bewegung gegen die heidnischen Machthaber in Mekka stand. Er mußte die Stadt verlassen, aber es gelang ihm, in Medina eine Art ›Exilregierung‹ zu bilden. Getragen von dieser Allianz kehrte er schließlich im Triumph zurück nach Mekka, in die Stadt seiner Geburt, um auch dort den islamischen Staat zu begründen. Mit der *Hedschra*, Mohammeds Abkehr von Mekka, beginnt die islamische Zeitrechnung. Die Kämpfe und Widrigkeiten, die ihn ins Exil führten, wie die triumphale Rückkehr, die sein Lebenswerk krönte, sind, als Ereignisse im heiligen Leben des Propheten, Teil der religiösen Überlieferung des Islam.

Natürlich ist das Wirken Mohammeds als siegreicher Herrscher besonders gut bekannt und dokumentiert, aber auch die andere Tradition, die sich auf den Propheten als Aufrührer beruft, hat alte Wurzeln in der islamischen Geschichte und spielte im Laufe der Jahrhunderte immer wieder eine Rolle. Im Lager der Schi'a war der Veränderungswille stärker und wurde offener formuliert, doch es gab stets auch sunnitische Dissidenten und schi'itische

Quietisten. Die revolutionären Umtriebe des Propheten sind als eine Art Paradigma aufgefaßt worden: ein Revolutionär durchläuft demnach Opposition und Verstoßung, Rückzug und Abkehr, Exil und Wiederkehr. In der Geschichte des Islam entstanden immer wieder Oppositionsbewegungen, die sich an dieses Muster hielten – und einige hatten Erfolg. Die erste große islamische Revolution fand im 8. Jahrhundert statt: aus dem Exil im Osten Persiens kehrten die Rebellen zurück in den Irak und begründeten in Bagdad das mächtige Kalifat der Abbasiden. Im 10. Jahrhundert erfolgte abermals ein Exodus religiöser Dissidenten. Sie gingen nach Jemen, von dort nach Nordafrika, eroberten schließlich Ägypten und etablierten in Kairo das Kalifat der Fatimiden. Chomeini floh in den Irak und weiter nach Neauphle le Château bei Paris – von dort kehrte er zurück nach Teheran, um die Macht zu übernehmen.

Ist also das Ziel des Islam die Theokratie? Die Meinungen gehen auseinander: im Westen vor allem wird der Islam in letzter Zeit häufig als theokratisches System dargestellt, eine Behauptung, die bei der Mehrheit der muslimischen Autoren auf empörte Ablehnung stößt. Auf ihre Art haben beide Seiten recht – es kommt darauf an, was man unter Theokratie versteht. Jene muslimischen Historiker, Theologen und anderen Gelehrten, die den Islam nicht für theokratisch halten, verweisen zu Recht darauf, daß es keine islamische Kirche gibt, keine geweihten Priester und keinen Gottesdienst. Papst, Vatikan und Konzil, Kardinäle und Bischöfe, die ganze Hierarchie des Christentums – dem Islam ist all das fremd. Wenn man also unter Theokratie die Herrschaft der Kirche und die Machtausübung durch die Priesterschaft versteht, dann kann der Islam niemals theokratisch sein.

Die Vertreter der Gegenmeinung fassen den Begriff der Theokratie anders. Sie bestreiten nicht, daß der Islam ohne eine ordinierte Priesterschaft auskommt, die ein sakrales Amt als Mittler zwischen Gott und den Menschen versieht. Es existiert aber ein Priesterstand im soziologischen Sinne, eine Profession von Gottesmännern, die ihren Status zwar nicht durch Ordination und Fortkommen in der Hierarchie erwerben, sondern durch religiöse Bildung, in vieler Hinsicht jedoch die gesellschaftlichen Funktionen des Klerus erfüllen. Diese Theologen und Juristen – Recht und Religion sind im Islam eng verknüpft – treten im täglichen Leben als Vertreter Gottes und der göttlichen Gesetze auf, und das bedeutet Macht im konkreten, weltlichen Sinn. An der Spitze des politischen Machtgefüges hat die Geistlichkeit jedoch nie gestanden, dies geschieht unter dem heutigen Regime im Iran zum ersten Mal. Die iranischen Mullahs behaupten zwar, die alte Ordnung wieder aufrichten zu wollen, aber in diesem Punkt sind sie Neuerer: ihre Politik ist ohne Vorbild in der Lehre und in der Geschichte des Islam.

Man kann den Islam noch in einem anderen, tieferen Sinne als im Prinzip – und vielleicht auch in der Praxis – theokratisch bezeichnen. Wörtlich genommen bedeutet Theokratie die Herrschaft Gottes. Und so gesehen ist der Islam theoretisch immer eine Theokratie gewesen. Im römischen Reich war Caesar Gott, das Christentum führte zur Koexistenz von Gott und Kaiser. Im Islam ist Gott der Kaiser – bei ihm liegt letztlich die Führung des Staates, von ihm allein gehen die Staatsgewalt, das Recht und die politische Macht aus. Also ist der Staat Gottes Staat, das Recht ist Gottes Recht, und die Streitkräfte sind die Armee Gottes – natürlich ist dann auch der Feind der Feind Gottes.

Von den ›Feinden Gottes‹ ist heute im Iran oft die Rede; gemeint sind nicht nur die Gegner im Ausland, sondern auch die ›Verbrechen‹ der Gegner im eigenen Lande. Wie wird nun bestimmt, wer die Anderen, die Außenstehenden, die Feinde sind? Da die Selbstdefinition durch den Islam erfolgt, die Muslime also das eigene Lager bilden, kann das Lager der ›Anderen‹ nur aus den Nichtmuslimen, den Ungläubigen bestehen. Nach den alten Vorstellungen unterscheidet sich der Muslim vom Ungläubigen einfach durch sein Bekenntnis und seine Treue zum Glauben. Die iranischen Revolutionäre haben diese herkömmliche Dichotomie modernisiert – durch Verknüpfung mit einer anderen Unterscheidung aus dem Koran, dem Gegensatz von Hochfahrenden und Erniedrigten. So wie die Begriffe im politischen und religiösen Sprachgebrauch des heutigen Iran erscheinen, sind zu den Erniedrigten auch die nichtmuslimischen Unterdrückten zu rechnen (das arabische Wort *mustad'af* kann auch für ›entrechtet, niedergehalten‹ stehen) – sie erfahren eine Art barmherzige Aufnahme in den Islam. Entsprechend werden zu den Hochmütigen (*mustakbir* bedeutet im Koran ungefähr ›vermessen‹) im eigenen Land und in der übrigen Welt auch jene gezählt, die sich wohl zum islamischen Glauben bekennen, aber den Lehren und Weisungen der Revolution nicht folgen wollen. Somit gehören auch sie zu den Feinden Gottes, die unablässig bekämpft werden müssen, bis sich die ganze Menschheit zum Glauben bekennt und dem Gesetz des Islam folgt – diesen Auftrag meint der arabische Begriff *dschihad*, der meist fälschlich mit ›Heiliger Krieg‹ übersetzt wird.
Das Lager der Feinde gliedert sich in die äußeren und inneren Feinde. Wie, in Kampf und Waffenruhe, die Beziehungen zum äußeren Feind, der nichtislamischen Welt, beschaffen sein sollen, regelt das Heilige Islamische Recht in allen Einzelheiten. Doch den Revolutionären erscheint der Feind in den Reihen des Islam viel wichtiger. Aus westlicher Sicht mag es selbstverständlich scheinen, daß in einer Diskussion über religionsbestimmte Politik auch

der Begriff der Häresie auftaucht – er wäre hier jedoch ganz unangebracht, denn die Idee der Ketzerei hat im islamischen Denken keinen Platz, es existiert auch kein entsprechender Begriff. Häresie meint die formelle Einstufung einer Haltung als Abweichung von der offiziell gültigen Glaubenslehre, durch die Vertreter eben dieser Orthodoxie. Das ist eine christliche Vorstellung. Da der Islam aber keine kirchliche Hierarchie kennt, keine Konzilien, keine offizielle Festlegung der orthodoxen Lehre, gibt es auch keine Beschlüsse und Urteile über Abweichungen. Den Muslimen kann allerdings weit Schlimmeres widerfahren: wer sich vom Islam so weit abwendet, daß man ihm vorwirft, das Mindestmaß an Rechtgläubigkeit nicht mehr zu erfüllen, der läuft Gefahr, nicht mehr als Muslim betrachtet zu werden, sondern als Apostat – als ein vom Glauben Abgefallener. *Takfir* heißt das Verfahren der Ausstoßung; wer auf diese Weise zum Apostaten erklärt wird, gilt als *kafir*, als Ungläubiger. In jüngster Zeit bedienen sich religiöse Bewegungen häufig dieser Begriffe – ein prominentes Beispiel ist die Gruppierung, die für die Ermordung Sadats verantwortlich war.

Nach islamischem Recht steht auf Apostasie die Todesstrafe. Der Islam wird ja nicht nur als Religionsgemeinschaft aufgefaßt, sondern als politische Ordnung. Also bedeutet der Abfall vom Glauben zugleich eine Art Landesverrat – eine Abkehr von den religiösen Pflichten und eine Aufkündigung der politischen Loyalität. Auf diese Deutung kann keine Bewegung verzichten, die sich prinzipienfest gegen die bestehende Ordnung oder das machthabende Regime auflehnen will. In den vierzehn Jahrhunderten islamischer Geschichte gab es eine große Zahl von Oppositionsbewegungen. Fast alle, jedenfalls alle, die etwas bewirkten, haben ihre Ansprüche in der Sprache der Religion formuliert. Und eben das Vokabular, das sie beim Angriff auf die Machthaber benutzten, diente den Herrschenden zur Verteidigung und Legitimierung ihrer Machtposition. Nur auf dem Terrain der religiösen Auseinandersetzung konnte der Kampf um die Macht stattfinden.

Aus dieser Sicht mußte es als die Pflicht der wahren Muslime erscheinen, die falschen Herrscher zu stürzen. Im Laufe der Zeit wandelte sich diese Überzeugung zur messianischen Hoffnung: es entstand eine Vielzahl von religiösen Traditionen und Gebräuchen, in deren Mittelpunkt die Gestalt des Mahdi stand, des ›Rechtgeleiteten‹, den Gott zur rechten Zeit schicken wird, um die Reiche des Bösen niederzuwerfen und Gottes Gesetz und Gerechtigkeit in der Welt aufzurichten. Der Weg dorthin mußte über den bewaffneten Aufstand gegen die herrschende Ordnung führen – oft bestand jedoch keine Aussicht auf Erfolg. Dem radikalen Flügel der Schi'iten galt in

solchen Fällen auch der Rückgriff auf Methoden als legitim, die wir heute als Terrorismus bezeichnen würden. Schon zu einem recht frühen Zeitpunkt gab es extremistische schi'itische Sekten, die ihre Mordanschläge als heilige Handlungen verstanden. Das berühmteste Beispiel für diese Richtung, die anfangs im Iran und später in Syrien viele Anhänger fand, sind natürlich die ›Assassinen‹, die gewissermaßen als Erfinder solcher Methoden gelten und im englischen Wort für ›Attentäter‹ bis heute zitiert werden. Etwa vom 11. bis zum 13. Jahrhundert fiel ihren spektakulären Anschlägen in Syrien und im Iran eine große Zahl von Menschen zum Opfer. Es waren zumeist muslimische Herrscher und Würdenträger.

Spannungen, oft auch Auseinandersetzungen zwischen Gemäßigten und Radikalen haben in Revolutionen immer eine Rolle gespielt – Girondisten und Jakobiner in Frankreich, Menschewiki und Bolschewiki in Rußland; viele kleinere Fraktionen bekämpften sich nach diesem Muster. Nach Ansicht vieler Historiker findet sich ein ähnliches Spannungsverhältnis schon in früheren islamischen Revolutionen, manche Experten glauben, es sei auch in der jüngeren iranischen Entwicklung auszumachen. Konflikte zwischen den zahlreichen Gruppen, Fraktionen und Richtungen innerhalb des revolutionären Lagers hat es gewiß zur Genüge gegeben, doch der Gegensatz von Gemäßigten und Radikalen ist ein Motiv, das aus der westlichen Geschichte stammt und nicht ohne weiteres auf die islamische Revolution im Iran paßt.

Die Richtungskämpfe in dieser Revolution, wie in den islamischen Revolutionen der Vergangenheit, sind eher als Konflikte zwischen Ideologen und Pragmatikern zu begreifen. Während die Ideologen auf ihrer revolutionären Doktrin beharren, allen Schwierigkeiten und Hindernissen zum Trotz, zeigen sich die Pragmatiker kompromißbereit, sobald sie an der Macht sind und, im eigenen Land oder in unterworfenen Gebieten, die Regierungsgeschäfte zu besorgen haben. Manchmal wird dann sogar der revolutionäre Kanon korrigiert, zumeist aber weicht man einfach von den Grundsätzen ab, ohne ein Aufsehen zu machen.

Beide Seiten haben ihre Stärken. Das Lager der Ideologen ist im Vorteil, wenn es darum geht, die Massen durch geschickte Rhetorik zu gewinnen; die Pragmatiker verstehen es besser, die Untertanen zu regieren – ihr kluger Umgang mit der Macht schließt auch die Fähigkeit ein, den offenen Bruch mit der ideologischen Fraktion zu vermeiden. Denn in einem solchen Konflikt ziehen sie meist den kürzeren: gerade in Umbruchsituationen fällt es den Ideologen nicht schwer, öffentlichen Rückhalt zu gewinnen. Es ist eben nicht leicht, die Massen für einen Friedensschluß mit dem Irak oder einen Interessenausgleich mit den Vereinigten Staaten zu begeistern oder ihnen

behutsames Vorgehen im Prozeß des revolutionären Wandels schmackhaft zu machen. In diesen Fragen dürfen Pragmatiker in hoher Stellung nicht zu weit gehen, sonst werden sie erbarmungslos verstoßen, und ihre Karriere endet im Exil, im Gefängnis oder gar mit einem Todesurteil. Im günstigsten Fall wird ihnen jeder Einfluß auf das öffentliche Leben entzogen. Eine Reihe von ehemals prominenten Politikern hat einen solchen Sturz erlebt: der frühere Außenminister Sadeq Qotbsadeh wurde hingerichtet, der frühere Staatspräsident Abol Hassan Bani-Sadr mußte nach Paris fliehen, und Mehdi Basargan, der erste Ministerpräsident, den die Revolutionäre stellten, wurde vollständig entmachtet. Die praktischen Probleme bestehen weiter, auch wenn die Ideologen die Führung übernehmen – nach einer Weile bildet sich in ihren eigenen Reihen wieder eine Fraktion von Pragmatikern, die erneut niedergekämpft wird. In dieser Weise geht es weiter, bis irgendwann die revolutionäre Kraft erschöpft ist und es einer Gruppe von Pragmatikern gelingt, sich an der Macht zu halten. Dann gehen die Regierungsgeschäfte wieder einen normalen Gang, und die Ideologen ziehen sich in das Reich der Theorie und der Predigten zurück, aus dem sie, getragen von der Revolution, für eine Weile ausgezogen waren. Doch im Iran scheint dieser Augenblick noch nicht gekommen zu sein.

Seit einigen Jahren ist es üblich, militante islamische Bewegungen, ob konservativ oder radikal, als ›fundamentalistisch‹ zu bezeichnen. Der Begriff stammt aus dem Westen, er ist aus dem Englischen in andere europäische Sprachen übernommen und neuerdings – welche Ironie – sogar ins Arabische übersetzt worden; auch weltlicher gesinnte Muslime wenden die Bezeichnung nun auf ihre militant gläubigen Mitmenschen an. Doch der weitverbreitete Begriff ist ungenau und irreführend. Als er entstand, am Beginn des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten, bezog er sich auf jene Gruppen unter den Protestanten, die, gegen den wachsenden Einfluß kritischer Bibelforschung und liberaler Theologie, auf ihrem Glauben beharrten, die Bibel sei unmittelbar von Gott gegeben und das biblische Wort unfehlbar.
Ganz anders die sogenannten muslimischen Fundamentalisten. An die Unfehlbarkeit des Koran und seinen göttlichen Ursprung glauben ja grundsätzlich alle Muslime, eine Gegenmeinung wurde im Islam nie vertreten, und es gibt auch keine liberale Theologie oder kritische Koranforschung, gegen die zu protestieren wäre. Was diese sogenannten Fundamentalisten von den anderen Muslimen und übrigens auch von den christlichen Fundamentalisten unterscheidet, ist ihre strenge Scholastik und ihr religiöser Legalismus. Gegen bestehende Regimes und herrschende Ideologien treten sie

vor allem mit dem schweren Vorwurf auf, die *schari'a*, das System islamischen Rechts, sei aufgegeben worden zugunsten der Gesetze und Gebräuche der Ungläubigen. Für Chomeini gehörte es zu den schlimmsten Verbrechen des Schah, daß er die politische Macht mit Ungläubigen geteilt und daß er die Frauenemanzipation nach westlichem Vorbild erlaubt habe. Ähnliche Äußerungen gibt es auch von anderen Vorkämpfern der Re-Islamisierung, zum Beispiel in Ägypten. Ihre Kritik beschränkt sich aber nicht auf diese zentralen Themen, sondern richtet sich gegen die gesellschaftliche und kulturelle Modernisierung in allen Formen. Was an politischen, rechtlichen und nachfolgenden gesellschaftlichen Neuerungen in der Zeit der Verwestlichung eingeführt wurde, soll fallen, damit das Heilige Recht und der Staat des Islam in alter Größe wiedererstehen können. Zuerst muß die Herrschaft der neuheidnischen Apostaten in den Ländern des Islam gebrochen sein, müssen ihre Gesetze aufgehoben und ihre Einrichtungen abgeschafft werden – dann wird wahrhaft islamisches Leben möglich, und die wahre Mission des Islam ist erfüllt.

Die radikalsten Vertreter dieser Richtung betrachten selbst den Kampf gegen äußere Feinde als Ablenkung von dieser Aufgabe. Der wahre Feind steht im eigenen Lager, erst wenn hier der Sieg errungen ist, wird auch der Kampf gegen fremde Eindringlinge nötig und ihre Überwindung zum Ziel. Für die Führer der iranischen Revolution hat diese zweite Phase jetzt begonnen, die erste gilt im Iran für abgeschlossen – in anderen islamischen Ländern bleibt die Aufgabe noch zu lösen.

Welchem äußeren Feind der Iran heute gegenübertritt, ergibt sich aus dem islamischen Gesetz und der Geschichte des Islam – so sehen es die heutigen Machthaber. Nach den alten geheiligten Schriften, die ihr Weltbild bestimmen, teilt sich die Menschheit in zwei große Lager, das ›Haus des Islam‹ und das ›Haus des Unglaubens‹, meist ›Haus des Krieges‹ genannt. Im Laufe der Geschichte begriffen die Muslime als das ›Haus des Krieges‹ zunächst vor allem die Christenheit, später wurde daraus Europa, und in der Neuzeit ist es nun ›der Westen‹. Östlich und südlich der alten islamischen Welt fand man nur Heiden; zwar gab es in Indien und China hochentwickelte Zivilisationen, doch sie bewegten sich in ihren eigenen Einflußsphären und bedeuteten für den Islam keine ernste Bedrohung. Einzig im Westen stand ein Widersacher von Rang – eine andere Glaubensordnung, die sich ihre eigene Weltkultur schuf, und eine konkurrierende Weltmacht. Jahrhunderte der kriegerischen Auseinandersetzung haben diese Sichtweise bestätigt: *dschihad* und die Kreuzzüge, Eroberung und Rückeroberung, das Eindringen der Muslime nach Europa und die christliche Invasion in die Länder des Islam. Wenn also der christliche Westen den entscheidenden

Widerpart bildete, dann mußte als Erzfeind stets die jeweils führende Macht der westlichen Welt erscheinen. Einst war es Byzanz, dann die Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, später die europäischen Kolonialmächte, und heute spielen die Vereinigten Staaten von Amerika diese Rolle – als ›Großer Satan‹, in der theologisch gefärbten Diktion Chomeinis. Die Vereinigten Staaten haben die Rolle geerbt; sie spielen den Part, indem sie als westliche Führungsmacht und Hüter westlicher Werte auftreten. Das hat seinen Preis: dem Haß, den sie dafür ernten, könnten die Vereinigten Staaten nur dann entgehen, wenn sie die Führung abgeben würden und, wie zuvor andere Weltmächte, wieder als relativ unbedeutend und harmlos zu betrachten wären. Es gibt vielleicht noch einen anderen Weg – falls die muslimischen Führer zu der Überzeugung gelangen, daß Hauptfeind und Hauptgefahr nicht mehr im Westen und beim Christentum zu finden sind, sondern daß eine weit größere Bedrohung all dessen, was ihnen teuer ist, von einer anderen Macht, einer anderen Heilslehre ausgeht. Manche unter ihnen beginnen zwar, den Blick auch dorthin zu richten, doch die jüngere Entwicklung bietet bislang keinen Anlaß, auf eine solche Perspektive zu hoffen. Es bleibt einfacher und wesentlich ungefährlicher, den Westen zum Ziel aller Feindseligkeiten zu machen. Vor allem von dort kam schließlich jener neuzeitliche Wandel in die Länder des Islam, der, in den Augen muslimischer Führer, die islamische Lebensweise untergraben und zerrüttet hat.

Es ist das erklärte Ziel der islamischen Revolution, ob im Iran oder andernorts, alle ausländischen und glaubensfremden Neubildungen hinwegzufegen, die den Menschen und den Ländern des Islam im Zeitalter der Fremdherrschaft und Fremdbestimmung aufgezwungen wurden. Sodann soll jener Zustand wahrhaft islamischer Ordnung wiederhergestellt werden, der in den Tagen des Propheten und seiner Gefährten herrschte. Betrachtet man allerdings den gegenwärtigen Stand dieser Bemühungen, im Iran und andernorts, so zeigt sich, daß die Abkehr von Europa und die Zurückweisung seiner Angebote bei weitem nicht mit der Geschlossenheit und Standhaftigkeit erfolgen, die in der Propaganda behauptet werden. Manche Importe aus den Ländern des Unglaubens werden nach wie vor gern akzeptiert. Einiges ist gar nicht zu übersehen: Die iranische Revolution war die erste Revolutionsbewegung, die im Zeitalter der Elektronik die entsprechende Modernität gezeigt hat – Chomeinis Ansprachen wurden Millionen seiner Landsleute durch Tonbandcassetten bekannt, zum ersten Mal nutzte ein charismatischer Redner dieses Medium. Er war auch der erste Revolutionsführer, der per Telephon aus dem Exil den Kampf seiner Anhänger im Land anleitete. Das verdankte er den Direktwahlverbindungen zwischen Frank-

reich und dem Iran, die unter der Herrschaft des Schah installiert worden waren – im Irak hatte er diese Möglichkeit nicht gehabt. Selbstredend machte die revolutionäre Führung des Iran während des langen Krieges gegen den Irak auch vollen Gebrauch von allen Waffen, die der Westen und seine Mitbewerber zu liefern bereit waren.
Leider hat die islamische Revolution im Iran noch in anderer Hinsicht auf europäische Erfindungen zurückgegriffen. Ihre Sprache der Metaphern und Symbole bezieht sich auf den Islam, im politischen Stil und in den Methoden jedoch orientierten sich die revolutionären Führer an Vorbildern aus der Geschichte Europas. Die Konsolidierung ihrer Macht stellte sich dar als eine Mischung aus offener Unterdrückung und subversivem Terror, aus Gewalt und Indoktrination: Massenhinrichtungen von ideologischen Gegnern nach einem Schnellverfahren, die Vertreibung Hunderttausender ins Exil, die rücksichtslosen Enteignungen von Privatbesitz – all das erinnert doch mehr an Robespierre und Stalin als an Mohammed und Ali. Solche Methoden sind durchaus typisch für eine Revolution, aber zugleich ganz untypisch für den Islam.
Doch es gibt noch andere Aspekte. Nicht nur die unverzichtbaren Hilfsmittel für Kriegführung und Propaganda wurden übernommen, sondern auch Neuerungen, deren Nützlichkeit und Wert für den Islam auf den ersten Blick nicht zu erkennen sind. Die Islamische Republik Iran hat eine schriftlich niedergelegte Verfassung und ein gewähltes Parlament, in dem lebhafte Debatten stattfinden. Dergleichen war dem Islam in alten Zeiten nicht bekannt, und bislang hat auch niemand ernsthaft versucht, etwas anderes zu behaupten. Zwar gilt nun die *shari'a*, und alle Gesetzesvorschriften, die an westlichen Vorstellungen orientiert waren, sind außer Kraft gesetzt worden, aber nach wie vor werden Rechtsgeschäfte nach westlichem Muster abgewickelt – Gerichte und Rechtsanwälte arbeiten nach diesen Regeln. Auch diese Überbleibsel aus der Zeit der europäischen Einflußnahme sind bedenkenswert.

Worum geht es also bei dieser Revolution, was sagt die Ideologie des Islam? Welche Mißstände konnten so leidenschaftlichen Zorn wecken und so dringend nach Abhilfe verlangen? Aus den Reden und Schriften der Revolutionäre werden zwei Motive deutlich, und eines davon könnte man als ›religiös‹ in jenem engeren Sinn bezeichnen, den der Begriff im Westen hat – es geht um das Bekenntnis und die Befolgung der Glaubensvorschriften. Außer einigen Marxisten, die dabei ihr Leben riskierten, hat bislang niemand gewagt, offen gegen den Glauben der Muslime aufzutreten, doch findet man, vor allem unter den westlich Gebildeten, häufig distanzierte Haltun-

gen. Da den Muslimen die religiöse Praxis stets wichtiger war als das bloße Bekenntnis, stellt die Nachlässigkeit bei der Ausübung der Glaubenspflichten und die mangelnde Achtung vor den muslimischen Lebensregeln eine noch schlimmere Beleidigung dar. In den Städten werden verbotene Speisen und Getränke verkauft und vor aller Augen verzehrt, zum Ärgernis für jeden Gläubigen; Kino und Fernsehen tragen Unsittlichkeit und Unmoral in die Öffentlichkeit und in die Privatsphäre ...

Darauf nimmt auch das zweite Motiv Bezug. Die Verurteilung von Konsumhaltung und Überschätzung weltlicher Güter – eine Polemik, die wiederum westlichen Ursprungs ist – geht einher mit der Parteinahme für die Armen und Unterdrückten, gegen die reichen und mächtigen Unterdrükker. Reiche und Arme hat es in der Welt des Islam immer gegeben, diese Unterschiede waren akzeptiert und in gewisser Weise geheiligt durch das Recht des Islam, das Privatvermögen anerkennt, Erbansprüche regelt und die Unterstützung der Armen zur Pflicht macht. Doch im Zuge der Verwestlichung wurde nicht nur der Abstand zwischen Reichen und Armen deutlicher, durch die Beschleunigung des Bevölkerungswachstums nahm auch die Zahl der Armen zu. Der Anschluß an den Westen in Industrie und Handel eröffnete ganz neue Möglichkeiten, viel Geld zu verdienen und viel Geld auszugeben. Zugleich wurde, durch Presse und Fernsehen, den Armen das Nebeneinander von Armut und Reichtum so deutlich gemacht wie nie zuvor. In der Vergangenheit waren Arme und Reiche nicht so grundverschieden, ihre Nahrung, ihre Kleidung, ihr Alltag war von ähnlicher Art, ein vielfältiges Geflecht von Verpflichtungen verband sie. Heute lebt die breite Bevölkerung in einer anderen Welt als die westlich orientierte Führungsschicht; die Loyalitäten, die einst alle Gruppen zusammenhielten, sind aufgekündigt oder fragwürdig geworden. Nicht zuletzt diese Unvereinbarkeiten haben eine zornige Abkehr und eine Empörung bewirkt, die in Ägypten zum Tod eines Präsidenten und im Iran zum Sturz eines ganzen Regimes führten.

Wie einst in Frankreich und Rußland, so wird im Iran das Revolutionsdrama nicht nur für die heimischen Zuschauer aufgeführt, sondern zugleich für das internationale Publikum. Zweifellos übt die iranische Revolution auch auf die Völker anderer Länder eine starke Faszination aus – Voraussetzung ist die kulturelle Nähe, derselbe Begriffshorizont. So war die Wirkung natürlich am stärksten bei den Schi'iten im Süd-Libanon und in einigen Golf-Staaten, am schwächsten bei den Sunniten in den Nachbarländern. Stark ist sie auch in weiten Teilen der islamischen Welt, wo der Schi'ismus fast unbekannt ist. Hier spielt der Richtungsstreit keine Rolle, und Chomeini wird nicht als Schi'it oder als Perser gesehen, sondern als islamischer

Revolutionsführer. Die Ereignisse von Paris oder Petersburg wurden einst von den Radikalen im Westen mit geradezu messianischer Begeisterung begrüßt. Ebenso reagierten nun Millionen von Menschen in der gesamten islamischen Welt – von Westafrika bis Indonesien, vom Sudan bis nach Sarajevo und Kosovo in Jugoslawien. In jüngster Zeit erfaßt dieses Gefühl auch das Millionenheer von muslimischen Gastarbeitern und Emigranten in Westeuropa. Ein besonders gutes Beispiel ist Sarajevo: eine europäische Stadt mit überwiegend muslimischer Bevölkerung in einem Land, das zum Zeitpunkt der iranischen Revolution seit 35 Jahren kommunistisch regiert war. Doch die iranische Revolution bewirkte, daß in jugoslawischen Zeitungen von Gerichtsverfahren gegen junge Männer zu lesen war, denen man vorwarf, sie hätten das Regime stürzen und in Bosnien eine islamische Republik gründen wollen. Wenn so etwas schon in Sarajevo geschehen kann, wie mag dann wohl die Stimmung unter den 60 Millionen Muslimen in der Sowjetunion sein, die dem Iran kulturell wie geographisch wesentlich näher sind als die muslimische Bevölkerung Jugoslawiens?

Auch in dieser Hinsicht ist die heutige Entwicklung in der islamischen Welt mit den Wirkungen zu vergleichen, die, nicht allein in Europa, von der Französischen und der Russischen Revolution ausgingen. Damals wie heute die großen Gefühle, bewegte Herzen und maßlose Hoffnung, die gleiche Bereitschaft, Greueltaten aller Art zu entschuldigen und zu rechtfertigen – und die gleichen Fragen. Wie wird es weitergehen? Hätte man 1795 oder 1925 den weiteren Verlauf der Französischen oder der Russischen Revolution voraussehen können? Wer hätte die Wege Napoleons oder Stalins geahnt? Ich will über die Zukunft des Iran keine Vermutungen anstellen, nur soviel sei gesagt: was zur Zeit geschieht, wird weitreichende, tiefgehende und irreversible Veränderungen zur Folge haben. Die treibenden Kräfte dieses Wandels sind noch nicht verbraucht, wohin sie streben werden, ist noch offen.

Aus dem Amerikanischen von Edgar Peinelt

Maria Furtner
Im Lande des Mahdi

Das Gottesreich der christlichen Religion sollte von Anfang an nicht von dieser Welt sein. Dem Kaiser, was des Kaisers ist, Gott, was Gottes ist. Nur die Grenzen zwischen göttlicher Gerechtigkeit und weltlicher Ordnung waren umstritten, erst in den Glaubenskriegen des 17. Jahrhunderts setzte sich die Einsicht durch, es sei besser, sich dem Leviathan unterzuordnen, als sich gegenseitig um der absoluten Wahrheit willen umzubringen. Dem Orient scheint eine solche Resignation heute ferner denn je zu liegen. Der Islam verschreibt *ein* Gesetz, und das muß, nicht menschlich, sondern göttlich, in dieser Welt vollstreckt werden. In den Randzonen, wo die, die dies glauben, auf die stoßen, die es nicht glauben wollen, zeigen sich die Konsequenzen am deutlichsten.

Vor gut hundert Jahren erhob sich im Nilsudan ein abtrünniger Derwisch namens Muhammad Ahmad, der Sohn eines nubischen Bootsbauers, zum Mahdi, d. h. zum Welterlöser, der mit unerbittlicher Gerechtigkeit unter den Lauen und Ungläubigen aufräumt. Am Ende seiner Herrschaft kommt der Anti-Christ über die Welt, bis der Prophet 'Isa (Jesus) ihn besiegt und endgültig alles zum Guten wendet. Zuerst scharten sich Leute um den Mahdi, die fromm waren wie er; dann die Ärmsten der Armen, die nichts zu verlieren hatten; schließlich arabische Hirten aus den Savannen westlich des Nils: die Baqqara, Sklavenjäger, denen die damals im Sudan herrschenden Türken das Handwerk gelegt hatten. Es gelang, die Türken zu vertreiben. Bevor aber der Mahdi seinen Plan, in allen Moscheen zu beten, was ein Euphemismus für die Welteroberung war, verwirklichen konnte, starb er. Er hinterließ ein Reich, in dem nur das Gesetz Gottes galt; Alkohol, Tabak und Musik waren verboten; es galt die Shari'a, das heilige Recht des Islam; oberstes Gebot war der heilige Krieg, das hieß Jagd auf schwarze Ungläubige, die die Glaubenskrieger entweder töteten oder zu Sklaven machten. Sie nannten sich Ansar, Helfer, nach den Ansar des Propheten Muhammad, die sie in allen Einzelheiten nachahmten. Insgesamt kamen dabei etwa sechs Millionen Menschen ums Leben.

Der Ruf vom Aufstand des Mahdi drang damals bis nach Europa; Rudolf

von Slatins Erlebnisbericht *Feuer und Schwert im Sudan* wurde vom Publikum verschlungen; Karl May fabulierte *Im Lande des Mahdi.* Das wuchs allmählich zu einer regelrechten Propagandakampagne heran, die, getragen von christlichem Eifer, kolonialem Sendungsbewußtsein und gekränkter Eitelkeit, den Briten applaudierte, als sie endlich, nach dreizehnjähriger Schmach, die rasenden Derwische zur Strecke brachten. Der junge Churchill war dabei und machte sich als Kriegsberichterstatter einen Namen.
1956, nach sechzigjähriger Kolonialzeit in die Unabhängigkeit entlassen, reüssierten die Ansar, zur Sekte domestiziert, als islamische politische Partei. Wahrscheinlich muß man den Anspruch der Führung, einen modernen Staat zu schaffen, ernst nehmen; aber der größte Teil der armen, ungebildeten Massen, die auch heute das Gros der Ansar ausmachen, ist davon überzeugt, daß Muhammad Ahmad wirklich der Mahdi war, daß also das Weltende schon angebrochen sei. Die Engländer waren der Anti-Christ, und nach ihrem Abzug ist es an der Zeit, das Gesetz des Mahdi zu vollstrecken. Dessen Charisma lebt in seinen Söhnen, Enkeln und Urenkeln in männlicher Linie fort. Der Ureenkel, Sadiq el Mahdi, zeigt ein Janusgesicht; einerseits ist er Premierminister, andererseits strebt er danach, sich zum Imam der Ansar zu machen. Hier leuchtet das Vorbild Chomeini.
Der Feinde der Ansar sind viele; ich nenne nur die drei gefährlichsten: die Sufi-Orden, die Armee und die Schwarzen.
Historisch gesehen ist der Islam im Niltal oberhalb Nubiens eine Sache der Sufi-Orden, die hier seit dem 16. Jahrhundert missionierten. Auch der Mahdi Muhammad Ahmad war ja ein abtrünniger Derwisch, der mit der Musik vor allem den mystischen *zikr* der Sufis verboten hatte: Seit dem Zusammenbruch des Mahdi-Reichs treffen sich die Derwische im Niltal und in Teilen des Ostens nach Einbruch der Dunkelheit, am zweiten und sechsten Tag der Woche, um sich, wie seit Jahrhunderten, durch Trommeln, Hüpfen und Ausstoßen des Gottesnamens in eine mystische Verzükkung zu versetzen, die den Männern ihre individuellen Züge nimmt und sie damit in die Wonnen des Paradieses versetzt. Es ist das Ideal des Gottesreichs, das sie für die Dauer des Rituals in diese Welt holen. Während einige die verstorbenen Heiligen des Ordens preisen, stoßen andere unablässig die Silben *allah* aus, wobei sie eine Weile lang bei der ersten Silbe ein- und bei der zweiten ausatmen, dann umgekehrt. Das gemahnt von fern an unsere Urschrei- und sonstigen Therapien, und tatsächlich sind nicht wenige Aussteiger aus den Wohlstandsländern solchen Orden beigetreten. Die Ernüchterung kommt, wenn sie verfolgen, wie der größte und reichste davon, die Khatmiyya, wider die Ansar um die Macht streitet.
Die Armee neigt, von britischen Militärtraditionen geprägt und von der

Waffentechnologie zu einer Art von Fortschrittsdenken verurteilt, zum Säkularismus. Für kurze Zeit konnte sich die Armeeführung, ihren religiösen Widersachern zum Trotz, an der Regierung halten, zuerst indem sie die Ansar nach Kräften dezimierte und einschüchterte, zuletzt indem sie, in dem Glauben, den Frommen den Wind aus den Segeln nehmen zu können, Christen terrorisierte und die Shari'a einführte; Whisky und Gin, Arak und Bier wurden in den Nil gekippt; Priester, die man bei der Messe erwischte, wurden mit Knüppeln traktiert; Dieben, selbst solchen, die die nackte Not zum Mundraub zwang, hackte man Hand und Fuß ab – Pardon: sie wurden im Krankenhaus mit dem Skalpell amputiert. Einen alten, frommen Mann, der mit theologischer Weisheit den wahren Islam gegen diese Karikatur von Gerechtigkeit in Schutz nahm, richteten die Militärs, unter der Maske der Ultrafrommen, als Ketzer hin. *Diese* Rechnung ging auf; denn solche Hinrichtungen werden im einfachen Volk noch heute begeistert gepriesen. Überhaupt kann man die Begeisterung für öffentliche Verstümmelungen gar nicht hoch genug veranschlagen.
Die Militärs zogen sich den Volkszorn erst zu, als sie auch im stillen Winkel, wo der Trinker, ungesehen von Allah und den Menschen, sein Glück genießen will, nach Fusel schnüffelten. Die Ärzte, die sich endlich über die ihnen zugemutete Perversion der Heilkunst empörten, die Gefolgschaft des hingerichteten »Ketzers« und andere Aufgeklärte machten sich in dieser Situation verständliche Illusionen über die Ansar und die Khatmiyya, mit denen sie sich zum Sturz der Militärs verbündeten. Folgenreicher war der Entschluß eines großen Teils der Soldaten selbst, bei den ersten Anzeichen der religiösen Wende von den Volksstreitkräften zu desertieren und eine säkularistische Volksbefreiungsarmee zu gründen. Diese beiden Armeen, fast gleich stark, bekämpfen sich seither in einem Bürgerkrieg, in dem man keine Gefangenen macht.

Es gibt keinen neueren Zensus in diesem Land, wo sich die Glaubensrichtungen mit gleich absoluten Wahrheitsansprüchen im Wege stehen, wo man aber dennoch, nach dem Vorbild des Parlamentarismus, die Stimmen nicht zu wägen, sondern zu zählen vorgibt. Folgt man den Landkarten, so besitzt der Sudan feste Grenzen, die ihn als das größte Land Afrikas ausweisen; zeichnet man dann jedoch die Gebiete ein, in denen effektiv regiert wird, so ergibt sich eher das Bild einer Molluske; dort, wo Weißer und Blauer Nil zusammenfließen, und ein Stück nilabwärts und -aufwärts existiert ein Kern von Staatlichkeit, und zwar seit mehr als viertausend Jahren; die gallertartige Masse, die diesen Kern umgibt, verliert sich, hier und da von Posten unterbrochen, nach außen zu in einem Zustand der Anarchie. Die Gesamt-

masse der Bevölkerung setzt sich aus drei annähernd gleich großen Teilen zusammen: aus einem Drittel Moslems, die sich einer edlen arabischen Abstammung rühmen, einem Drittel nicht-arabischer Moslems und einem Drittel nicht-islamischer Nicht-Araber, die sich selbst immer mehr als Afrikaner verstehen und denen die Araber »schweres schwarzes Blut« nachsagen, obwohl dasselbe, um im Bild zu bleiben, auch in ihren Adern kreist. Jedes Drittel droht ständig, sich in eine Vielzahl von Stämmen und Sekten aufzulösen. Im Süden dominieren diverse »Religionen des Himmels«, im Norden der Islam, und zwar in den östlichen Gegenden die Khatmiyya, in den westlichen die Ansar; überall stößt man auf Christen aller Konfessionen, syrische, koptische, orthodoxe, katholische, protestantische. Zwar glauben die meisten gleichermaßen an gute und böse Geister, Ahnen und Heilige, Amulette und Talismane, Magie und Bösen Blick, aber dieser Glaube verbindet nicht. Daß all dies nebeneinander bestehen kann, beweist, wo nicht religiöse Toleranz, so doch eine sehr menschliche Nachlässigkeit, die zwar meistens, aber eben leider nicht immer, religiösen Idealen anhängt, ohne die Wirklichkeit nach ihrem Kopf traktieren zu wollen. Phasen des Aufbruchs und der Ruhe haben die sehr alte Geschichte dieses Landes bestimmt, die ein Kenner, J. S. Trimingham, als eine der Wanderungen und Kriege beschreibt, begleitet vom Raub von Vieh, Frauen und Sklaven, von zerstörten Feldern, brennenden Hütten, versklavten Stämmen und den Schrecken der Seuchen und Hungersnöte. Insofern verstehe ich, daß die Menschen dieses Landes den gegenwärtigen Ausbruch dessen, was ich den heiligen Krieg im Plural nennen möchte, einfach als vertraute, wiederkehrende Plage hinnehmen. Auch diese Lehre ist allen ihren Religionen gemeinsam.

An der Universität bringen die Studenten den Betrieb mit ihren Lautsprechern zum Stillstand. Die Dozenten, nicht wenige von ihnen Marxisten, denen solche Agitationsformen wohl vertraut sind, fühlen sich gestört. Die Argumente sind wie ausgetauscht. Wie immer die Losungen lauten, sie beginnen mit Anrufungen Gottes unter seinen gebräuchlichsten Namen. Der Ton ist schneidend, nicht selten schrill.
Auf dem Markt, der fest in der Hand der Schwarzhändler ist, rufen die Drahtzieher laut nach der Shari'a, um dem Treiben der Diebe Einhalt zu gebieten. Dabei hat man die Shari'a 1985, nach dem Fall des Militärs nicht etwa aufgehoben; die Urteile werden weiter gefällt, ihr Vollzug aufgeschoben. Diese Gesetze hatten nicht nur den Nachteil, nicht von den Ansar selbst eingeführt worden zu sein, sie bedürfen auch der Humanisierung. Nach großzügiger Revision sind sie demnächst in die Tat umzusetzen:

Achtzig Knüppelschläge für Produktion, Besitz oder Genuß von berauschenden Getränken; das Rauchverbot des Mahdi, modern begründet und zur bloßen Empfehlung abgemildert. Auf Ehebruch und Unzucht, aber auch auf die Diffamierung von Frauen – das heißt hier: üble Nachrede, ihre Ehre betreffend – stehen wiederum achtzig Hiebe. Raub mit Mord wird mit dem Tod bestraft, Mord ohne Raub kostet den Täter aber nur eine Entschädigung an die Hinterbliebenen, die, falls er zu arm ist, der Staat übernimmt. Wird der Bestohlene verletzt, nimmt man dem Täter Hand und Fuß ab. Nicht-Moslems sind von dieser Regelung ausgenommen, falls sie ihre Untaten in einer Provinz mit nicht-islamischer Mehrheit begehen.
Draußen im Land ist der Staat nur eine bewaffnete Macht unter anderen. Das Gesetz, göttlich und menschlich in einem, greift nur, wenn das Volk Grund zur Furcht hat. Im fernen Westen stehen anstelle staatlicher Organe die Truppen und Islamischen Brigaden des libyschen Revolutionsführers, die, statt den Chad anzugreifen, ihre dort gar nicht siegreichen Fahnen lieber im Sudan schwingen. Die Stammesmilizen aus dem Chad, die gegen die Libyer kämpfen sollten, finden bei den sudanesischen Bauern leichte Beute, ebenso die blockfreien Kamelreiterbanden, die sich aus Beständen der unwilligen Kombattanten mit Kalaschnikoffs bedienen.
Wo es staatliche Organe gibt, kämpfen diese nicht selten gegeneinander; in Wau zum Beispiel massakrierten regierungstreue Fertit wohl einige tausend unbeteiligte Dinka; als die Polizei gegen sie einschritt, wurde sie von den Volksstreitkräften entwaffnet. Lebensmittel kann man nur in den drei Läden kaufen, die der Oberkommandierende der Streitkräfte betreibt. Da die Volksbefreiungsarmee vor der Stadt steht, sind die Preise hoch. Eine ausländische Organisation, die Hilfsgüter zur Verteilung brachte, wurde ausgewiesen.
Überhaupt sind die Hilfsorganisationen ein Pfahl im Fleisch der Moslems, da es ihnen so scheint, als trieben sie unter dem Deckmantel humanitärer Hilfe für die Hungernden christliche Propaganda. In Juba konfiszierten die Volksstreitkräfte die Lastwagen, mit denen eine britische Organisation Lebensmittel an Hungernde verteilte, für den Fronteinsatz; in Terakeka verwandelten sie das Missionskrankenhaus in eine Kaserne. Den einheimischen Christen geht es oft nicht besser; in Kordofan wurden zwei Kirchen zerstört; viele Christen wurden in den letzten Jahren allein wegen ihres Glaubens geschlagen, gefoltert und ermordet. Niemand hat sie deswegen zu Märtyrern erklärt.
Gäbe es eine geschlossene islamische Front, so könnten die beiden Armeen den Bürgerkrieg wahrscheinlich unter sich ausfechten. Aber Ansar und Khatmiyya versuchen sich im Wettstreit um die größere Gefolgschaft ge-

genseitig zu überbieten. In einem Land, in dem es anstelle der Moscheen immer nur eingefriedete Gebetsplätze und Heiligengräber gab, protzen sie mit den buntesten Beweisen betonfreudiger Frömmigkeit. Da die große Mehrheit der Soldaten im Sold der Regierung Schwarze sind, braucht kaum eine arabische Mutter um ihren gefallenen Sohn zu trauern.

Nachdem die islamischen Fundamentalisten das Gespenst schwarzer, heidnischer Horden im Marsch auf Kairo an die Wand gemalt hatten, rief 1987, als die Volksbefreiungsarmee einen arabischen Marktflecken einnahm, auch der altehrwürdige Orden der Khatmiyya zum Krieg gegen die Feinde des wahren Glaubens auf. Da die arabische Welt aber vom dunklen Süden des afrikanischen Orients eher immer etwas peinlich berührt wird, blieb es beim heiligen Krieg der einheimischen Spendensammler. Überall wurden Spendenlisten ausgelegt, und weh dem, der es wagte, sich nicht einzutragen.

Freund und Feind scheiden sich nicht allein nach der Religionsgemeinschaft. Man glaubt oft, daß der Islam keine Rassendiskriminierung kennt, weil sich im Koran davon keine Spur findet. Fast die ganze Geschichte des Islam war jedoch auch die Leidensgeschichte schwarzer Sklaven. Und wenn es heute im Nahen und Mittleren Osten, anders als in Amerika, kaum Nachfahren schwarzer Sklaven gibt, so liegt dies daran, daß man dort schwarze Frauen nicht als Konkubinen, sondern als Küchengehilfen schätzte, während die schwarzen Sklaven niedere Militärdienste leisteten oder als Verschnittene im Harem verschwanden. Daher das Bedürfnis nach geregeltem Nachschub, der stets zum großen Teil aus dem Sudan kam. Unter den letzten Sklavenjägern großen Stils waren aber die Ansar.

Viele schwarze Moslems schlossen sich von Anfang an der Volksbefreiungsarmee an. Vielleicht hätte der Islam das Bindemittel für die Völker und Stämme des Sudan sein können, aber während und noch mehr nach der Kolonialzeit hatten die Araber die besseren Ausbildungs- und Aufstiegschancen. So waren die ersten abtrünnigen schwarzen Moslems frustrierte Intellektuelle, die trotz ihrer bedingungslosen Anpassung an den arabischen Islam nichts werden konnten. Die analphabetischen schwarzen Bauern und Hirten fühlten sich von all dem nicht betroffen.

Die Praxis, bestimmte Stämme zum Kampf gegen die Volksbefreiungsarmee mit automatischen Handfeuerwaffen auszurüsten, hat 1983 unter der Militärdiktatur begonnen. Sobald aber die Ansar an die Macht kamen, änderten die Stammesmilizen Loyalität und Kampfart. Viele schwarze Milizen liefen zur Volksbefreiungsarmee über, und die Baqqara, die traditionale Basis der Ansar, wurden verstärkt aufgerüstet. Flüchtlinge vom Gazellenfluß, vom Oberen Nil, aus Kordofan und Darfur berichten seither, daß

berittene Baqqaratrupps mit Kalaschnikoffs unter roten und grünen Bannern, Zeichen des heiligen Kriegs und des Islam, Dörfer überfallen, die Männer erschießen, Frauen und Kinder zu Sklaven nehmen, die Hütten anzünden und das Vieh abtreiben. Man munkelt, daß schwarze Mädchen über den Yemen auf die arabische Halbinsel verkauft werden, junge Männer an den Irak. Das mögen Gerüchte sein. Tatsache ist aber, daß der Irak Tausende schwarzer Sudanesen im Golfkrieg eingesetzt hat. Kaum einer kam zurück. Tatsache ist auch, daß die Baqqara schwarze Frauen und Kinder als Sklaven halten. Wenn solche Frauen Mütter arabischer Söhne werden, steigt ihr Status; die Kinder werden im Geist des Islam erzogen.
Europäische Entwicklungshelfer, oft eher zivilisationsmüde als fortschrittsbeflissen – und um den Erhalt ihres Jobs besorgt –, geben zu bedenken, daß Sklaven womöglich besser versorgt sind als »Proletarier«. Romantiker gibt es aber auch in der Regierung, die erklärt, daß solche Zustände bei den arabischen Nomaden im Westen des Landes eine lange »Tradition« haben.
In Wirklichkeit steht am Anfang auch dieses Kapitels aus der Geschichte der menschlichen Niedertracht eine Not, die Täter und Opfer verband. Im Verständnis des Islam ist der heilige Krieg nicht nur dadurch definiert, daß er für die Sache Gottes gefochten wird, sondern auch dadurch, daß der Glaubenskrieger allein mit Beute entlohnt wird. Im Sudan gab es eine dreijährige Dürre, in der die Nomaden, afrikanische wie arabische, einen großen Teil ihrer Herden verloren. Auch unter den Baqqara treten heute noch die älteren Männer für eine Fortsetzung der gegenseitigen Hilfe ein, die damals Arabern wie Afrikanern das Überleben gewährte. Die jungen Baqqara-Milizionäre, alles andere als traditionsbewußte, religionsbegeisterte Hirtenkrieger, haben jedoch nichts, womit sie sich gegenseitig helfen könnten. Die Regierung hilft ihnen ausschließlich mit Waffen. Unter den schwarzen Hirten sieht es fast noch schlimmer aus; zuweilen verkaufen Mütter ihre Kinder, weil sie das Los der Sklaverei dem Hungertod vorziehen. Zuweilen tauschen auch die Milizen ihre Waffen gegen Geld oder Korn. So breiten sich die Kalaschnikoffs immer weiter aus, und statt eines heiligen Kriegs entsteht, ohne äußeren Feind, ein Volk in Waffen.
Die Bevölkerung ganzer Landstriche ist auf der Flucht vor dem Krieg, besonders dem der Milizen; monatlich achttausend, im Ganzen bisher mehr als eine halbe Million schwarze Flüchtlinge erreichten Lager in Äthiopien, Uganda und Zaire; aus den Provinzen Gazellenfluß und Oberer Nil dürften mehr als zwei Millionen Menschen nach Norden geflohen sein, wo sie, erschöpft und halb verhungert, nicht selten eine leichte Beute der Sklavenjäger werden. Auch in den Städten der nördlichen Provinzen hat es schon

Massaker gegeben. Man schätzt, daß fünfundzwanzigtausend Schwarze massakriert, fünfzigtausend schwarze Mädchen versklavt wurden. Niemand weiß, wieviele verhungert, verdurstet oder im Krieg gefallen sind. Seuchen – wie die Menengitis – lassen sich nicht mehr eindämmen.

All diese Nachrichten kann jeder, der will, täglich der sudanesischen Presse entnehmen. Die Regierung ist stolz auf die Pressefreiheit, die sie gewährt, und gilt deshalb, wenn auch begrenzt, bei den westlichen Demokratien als kreditwürdig. Die aufgeklärte Öffentlichkeit im eigenen Land ist zu klein und zu schwach, um wirksam aufbegehren zu können. Aber warum nimmt die westliche Öffentlichkeit mit ihrem täglichen Bedarf an Horrormeldungen diese Vorgänge nicht wahr?
Vor hundert Jahren wollte Europa, im kolonialen Rausch eines christlich-fortschrittlichen Sendungsbewußtseins, die »Derwische« im afrikanischen Orient noch Mores lehren. Seither bezichtigen wir uns des Ethnozentrismus mit einer Hingabe, die ihre Herkunft aus der christlichen Erbsünde zu erkennen gibt. Für den arabischen Ethnozentrismus, der sich eine vergleichbare Selbstkritik entweder nicht leisten kann oder vom Islam dazu nicht gerade gedrängt wird, haben wir in unserem Eifer keinen Blick.

INTER·AKTIONEN

Tage junger Literatur

MÜNCHEN
16.–18. Dezember 1988
Kulturzentrum am Gasteig

Fünfzig junge Autorinnen und Autoren haben drei Tage lang die Gelegenheit, ihre aktuellen Arbeiten mit wichtigen deutschen Schriftstellern zu diskutieren.
Ota Filip, Gerhard Köpf, Karl Krolow, Sten Nadolny, Herbert Rosendorfer und andere leiten literarische Workshops.
Daneben informieren am Sonntag, den 18. Dezember 1988 zahlreiche Referenten in offenen Veranstaltungen über Wege, Möglichkeiten und Probleme der Literaturförderung. Hier kommen Kulturpolitiker ebenso zu Wort wie Verleger, Lektoren und weitere Insider aus dem Literaturbetrieb.

Die Autoren, die an dieser Veranstaltung teilnehmen wollen, müssen folgende Voraussetzungen erfüllen:
- Eine eigenständige Publikation (d.h. Veröffentlichungen in Anthologien, Zeitschriften etc., ein im Selbstverlag herausgegebenes Werk genügt jedoch nicht).
- Das Mindestalter beträgt 18, das Höchstalter 35 Jahre, wobei jedoch in begründeten Fällen Ausnahmeregelungen möglich sind.
- Zur Bewerbung sind Textproben (max. fünf normale Schreibmaschinenseiten Prosa oder fünf Gedichte) und bio-/bibliographische Angaben einzusenden.
- Bitte nur Kopien einreichen. Eine Rücksendung erfolgt nicht! Die ausgewählten Autorinnen und Autoren erhalten bis zum 15. November 1988 Nachricht.
- Einsendeschluß: 31. Oktober 1988. Der Rechtsweg ist ausgeschlossen.
- An: **IJA-Initiative Junger Autoren e.V.**
  Buchenweg 3, 8031 Weßling

Eine Veranstaltung der

IJA

Initiative
Junger Autoren e.V.

in Zusammenarbeit mit **IBM**

Rudolf G. Wagner
L'Imaginaire du monde
Erweckungszüge im 19. Jahrhundert

1.

Karl Marx aus Trier, der sich da auskannte, berichtet am 31. Januar 1850 aus London an die *Neue Rheinische Revue:*

»Zum Schluß noch ein charakteristisches Kuriosum aus China, das der bekannte deutsche Missionar Gützlaff mitgebracht hat. Die langsam, aber regelmäßig steigende Überbevölkerung des Landes machte die dortigen gesellschaftlichen Verhältnisse schon lange sehr drückend für die große Majorität der Nation. Da kamen die Engländer und erzwangen sich den freien Handel nach fünf Häfen. Tausende von englischen und amerikanischen Schiffen segelten nach China, und in kurzer Zeit war das Land mit wohlfeilen britischen und amerikanischen Maschinenfabrikaten überfüllt. Die chinesische, auf der Handarbeit beruhende Industrie erlag der Konkurrenz der Maschine. Das unerschütterliche Reich der Mitte erlebte eine gesellschaftliche Krise. Die Steuern gingen nicht mehr ein, der Staat kam an den Rand des Bankerotts, die Bevölkerung sank massenweise in den Pauperismus hinab, brach in Empörungen aus, mißkannte, mißhandelte und tötete des Kaisers Mandarine und Fohis [Buddhas] Bonzen. Das Land kam an den Rand des Verderbens, und ist bereits bedroht mit einer gewaltigen Revolution. Aber noch schlimmer. Unter dem aufrührerischen Plebs traten Leute auf, die auf die Armuth der einen, den Reichthum der anderen hinwiesen, die eine andere Verteilung des Eigenthums forderten und noch fordern. Als Herr Gützlaff nach zwanzigjähriger Abwesenheit wieder unter zivilisierte Leute und Europäer kam, hörte er von Sozialismus sprechen, und frug was das sei? Als man ihm dies erklärt hatte, rief er erschreckt aus: ›Ich soll also dieser verderblichen Lehre nirgends entgehn? Grade dasselbe wird ja seit einiger Zeit von vielen Leuten aus dem Mob in China gepredigt!‹

Der chinesische Sozialismus mag sich nun freilich zum europäischen verhalten wie die chinesische Philosophie zur Hegelschen. Es ist aber immer ein ergötzliches Faktum, daß das älteste und unerschütterlichste Reich der Erde durch die Kattunballen der englischen Bourgeois in acht Jahren an den Vorabend einer gesellschaftlichen Umwälzung gebracht worden ist, die jedenfalls die bedeutendsten Resultate für die Zivilisation haben muß. Wenn

unsere europäischen Reaktionäre auf ihrer demnächst bevorstehenden Flucht durch Asien endlich an der chinesischen Mauer ankommen, an den Pforten, die zu dem Hort der Urreaktion und des Urkonservatismus führen, wer weiß, ob sie nicht darauf die Überschrift lesen:

RÉPUBLIQUE CHINOISE
LIBERTÉ, EGALITÉ, FRATERNITÉ.«

Die Quellen der Zeit wissen nichts von englischen Baumwollballen in China, und der damalige chinesische Gouverneur von Kanton hatte gewiß recht, wenn er der englischen Königin vorhielt, daß die Briten ohne chinesische Seide frieren, ohne chinesisches Porzellan mit den Fingern fressen und ohne chinesischen Rhabarber des schmerzlosen Stuhlgangs entsagen müßten. Marx denkt und schreibt im Kontext einer imaginären Weltökonomie, die entsprechend der Sache mit der Basis und dem Überbau ganz selbsttätig losrattert und eine ebenso imaginäre weltweite revolutionäre Bewegung aus sich gebiert. Die Logik des »imaginaire du monde« ist für das eigene Fortkommen auf die Tatsachen angewiesen wie der Fisch auf sein Fahrrad. Marx' Bemerkungen über die »gesellschaftliche Umwälzung« in China bezieht sich wohl auf die Taiping-Bewegung; erste Nachrichten von dieser Rebellion, die in China das »Himmelreich des Großen Friedens« unter Gottes zweitem Sohn Hong Xiuquan herstellen wollte und bald darauf ganz Südchina kontrollierte, kamen damals über die Missionare nach Europa. Es tut dabei wenig zur Sache, daß Gützlaff diese Bewegung mit ins Leben gerufen hatte. Ein Pfaff, und vor allem ein Erweckungspfaff, ist allemal reaktionär, das ist bekannt. Gut tut es, daß Marx sich mit den Pfeffersäcken vom *Economist* einig wissen durfte. Am 21. Mai 1853 schreibt der *Economist* über diese Bewegung, sie sei »eine soziale Umwälzung oder Zuckung ähnlich der, die jüngst Europa befiel... Es verdient Beachtung, daß man ähnliche Erschütterungen zur gleichen Zeit in Asien und Europa findet.« Die europäischen Erschütterungen sind die des Jahres 1848. Die britischen Baumwollballen und die Wiener Barrikaden, die Pariser Flugschriften und die ersten Gerüchte über eine Rebellion in Südchina werden zu Indikatoren der drohenden oder erhofften Wirklichwerdung des Imaginaire, des Ausbruchs des Millenniums, welcher der Geschichte mit ihrer beharrlichen Trivialität und Alltäglichkeit endlich den Garaus machen wird und die Ekstatik zum Normalfall.

Marx und der *Economist* erfinden diese millenaristische Weltperspektive nicht. Sie sprechen zu einem Publikum, welches schon lange in ihr lebt. Die Ereignisse der Welt haben längst ihre Unschuld und Eigenständigkeit verloren. Sie sind zu Indikatoren der großen Dinge geworden, die da kommen werden. Die Paranoia hat sich der Wahrnehmung bemächtigt, aus dem

Dunkel der Zukunft kommen kodierte Botschaften wie Noahs Taube mit dem Zweig im Schnabel aus der Nacht der Sintflut und verkünden, daß nun Land in Sicht sei, als ob irgendjemandes Probleme sich je gelöst hätten, weil er festen Boden unter den Füßen hatte.

2.

Carl August Gützlaff, dem Marxens Bemerkung großzügig ins Personenregister der MEGA verhalf, stammte aus Pommern. Als der Preußenkönig Friedrich Wilhelm II. die Garnison in Gützlaffs Heimatstadt inspizierte, schickte ihm der Pennäler ein patriotisches Gedicht. Da das sonst niemand getan hatte, wurde er von S. M. gnädig empfangen und nach seinen Lebensplänen gefragt. Was sagt der Bub, der Großes will und dem es in Pommern zu eng wird? Will er Kaufmann werden, Weltensegler, Militär? Es materialistisch Marxen recht machen? Die Künder des Imaginaire der neuen Welt sind 1820 die evangelikalischen Erweckungsmissionare. »Ich will Missionar werden«, sagt der Bub. Der König, selbst eine enthusiastische Seele, schickt ihn in die Missionsschule seines Erweckungs- und Hofpredigers Jänicke in Berlin. Dort lehrt man, was Zinzendorff, der Gründer der Herrnhuter Brüdergemeinden, um 1730-1740 über die Mission zu sagen hatte.

Die Mission ist nicht der mühselige Versuch, die Heiden durch langsame Lehre und Erziehung von ihrer Kultur zu lösen und zu blassen Abbildern christlicher Europäer zu machen. »Wir«, schreibt Zinzendorff, »wenn wir einem Wilden seinen Heiland schon predigen, seinen Schöpfer, der ihn erlöset hat, so ist der heilige Geist gewiß schon zehn Jahre vorher dagewesen: Wir sind Zeugen des Heiligen Geistes, wir versichern's ihm, wir bekräftigen's ihm, wir drücken das Siegel auf das, was er schon lange hatte und nur nicht lesen oder aussprechen können. Wir schaffen ihm weder Kopf noch Hand und Fuß noch Herz, sondern wir geben ihm einige Instrumente, machen ihm Gedanken und Worte, die den Vorigen halfen, und lehren's ihn anwenden.« Der Hl. Geist bereitet die Heiden auf das Millennium vor. Er will auch nicht, daß die alle auf ewig im Feuer braten. Die Brüder setzten sich so die »Schnellevangelisation ganzer Gebiete« zum Ziel.

Dafür waren Missionare, die Kirchen und Häuser bauen und ihre Hausangestellten bekehren, nicht geeignet. »Es gehört eine gewisse Tollkühnheit zu einem Heidenboten«, schrieb Zinzendorff, die Pioniere »müssen nicht so piano gehen, sondern müssen wie ein Wetter in die Länder und Plätze einschlagen, und ehe sich die Leute besinnen, müssen sie schon bekehrt sein.« Es werden Menschen mit »Zeugengeist« gebraucht. »Es würde was Schönes sein, wenn der Zeugengeist rege würde«, schreibt Zinzendorff, »(da es einem Menschen würde wie einem Jagdhund, der, sobald der Jäger

die Flinte in die Hand nimmt, vor Freuden nicht weiß, wohin er springen soll), wenn sich Brüder fänden, die so nach dem Heil der Seele zappelten.«

Gützlaff hatte wohl eine solch zapplichte Seele, er studierte mit der Hektik und der Begabung, die ihn schließlich zum »größten Sprachgenie« unter den Missionaren werden ließen, jedoch blieb in seinem Drang zum Imaginaire dessen genauer Inhalt unscharf; zu den Erbauungsmeetings der Berliner erweckten Kreise bei Ebners zu Hause kam er wohl, bei der Dringlichkeit seines Missionsunterfangens erschienen sie ihm jedoch eher als verschwendete Zeit. Schließlich redete ihm ein Stubengenosse ins Gewissen, daß »man dasjenige, was man Anderen mittheilen und anpreisen wolle, erst an sich selbst müsse erfahren haben, und daß man ohne diese Erfahrung weder den Heiland lieben, noch ihm dienen, noch die Mühseligkeiten bestehen könne, die mit dem Missionsberufe verbunden wären. Ohne diese Herzenserfahrungen seien wir eigentlich noch todt, und aller Eifer und alles Wissen würde am Ende doch nur dazu dienen, uns selbst zu gefallen und unsere eigene Ehre zu suchen, aber nicht dem Herrn Jesu zu dienen und seine Ehre zu befördern.« Gützlaff hörte »meist schweigend zu, bis er zuletzt ganz still wurde, und bald darauf, – es war gegen 10 Uhr und für beide noch sehr früh, – die Feder niederlegte und sagte: ›Ich will zu Bette gehen; ich kann nicht länger studieren.‹ Sein Stubengenosse glaubte, seit einiger Zeit eine gewisse Unruhe an ihm bemerkt zu haben, auch, daß es mit dem Studieren nicht so recht fortwollte, und da jetzt Gützlaff plötzlich aufstand und zu Bette ging, fragte er ihn, ob ihm etwa unwohl sei? ›Mir ist nicht ganz wohl‹, erwiderte der Gefragte und legte sich in demselben Zimmer zur Ruhe nieder. Nach einer kleinen Stunde verrichtete sein Gefährte wie gewöhnlich sein Gebet, legte sich in sein Bett, das nicht weit von Gützlaff's stand, und schlief bald ein.

Durch die Unruhe seines Nachbars aber, der sich im Bett umherwarf und, wie es schien, nicht einschlafen konnte, auch dabei stöhnte, wurde er wieder aufgeweckt und fragte ihn: ›Was ist dir, Bruder Gützlaff? Bist Du nicht wohl?‹ Auf einmal rief dieser aus: ›Ach, ich bin verloren! ich bin verloren!‹ Nun wachte sein Kollege vollends auf und sagte: ›Lieber Bruder Gützlaff, was willst Du denn? Was machst Du?‹ Aber Gützlaff achtete nicht mehr auf die Fragen, sondern fuhr fort, seine Innersten Gedanken auszusprechen und seinen Sündenzustand zu beklagen. Er zählte seine Sünden einzeln her, die er von Jugend auf begangen, und schrie: ›Ja, Satan, so hast du mich in deine Netze gezogen, daß ich nun am Rande des Abgrunds stehe, um ewig ins Verderben zu stürzen. Du hast mich mit Stolz und Eitelkeit angefüllt, und mich verführt, daß ich auch von den heiligsten Dingen einen Miß-

brauch mache und nur meinen Nutzen und meine eitle Ehre im Auge habe. O, wie schlau du bist, und nun ist es dir gelungen, auch mich in die ewige Verdammniß zu stürzen.‹ So fuhr er eine lange Zeit fort, und wenn sein Freund es versuchte, ihn liebreich anzureden und ihn auf die Verheißungen des Evangeliums aufmerksam zu machen, dann schrie er laut auf und sagte: ›Ja, das ist nicht für mich! Nein, ich habe meine Seligkeit verscherzt! Für mich ist keine Gnade! Ich habe zu sehr gesündigt und geheuchelt! Ich habe mich selbst verblendet! Mich hat der Satan ganz umstrickt! Ich gehe verloren, verloren! Die Hölle öffnet schon ihren Rachen, und bald soll ich ihre Beute werden!‹ Sobald er wieder etwas ruhig geworden und eine kleine Pause eintrat, suchte sein Freund ihn auf Gottes Wort aufmerksam zu machen, indem er solche Stellen vorführte wie: ›Das ist je gewißlich war und ein theuer werthes Wort, daß Jesus Christus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen, unter welchen ich der vornehmste bin.‹ Zuerst wies er alle solche Stellen von sich, als wenn die nicht für ihn wären und behauptete, daß er jetzt eben von der auf ihn wartenden Hölle in Empfang genommen und weggeschleppt werden wollte. Daher er sich auch krümmte und jämmerlich winselte wie ein Verzweifelter. Als aber sein Freund nicht nachließ, ihm die Liebe und auch mit Entschiedenheit die Trostworte des Evangeliums in verschiedenen Schriftstellen vorzuhalten, da offenbarte sich zuletzt ein leiser Zug der Gnade in seinem tieferschütterten und gebeugten Herzen... Und wie er noch kurz vorher in einem Zustande der Verzweiflung gerungen hatte und sein Herz in seiner ganzen Blöße laut darstellte, so fieng er auch jetzt wieder an, laut mit sich selbst zu reden, als wenn er aus der tiefsten Verzweiflung heraus den ersten Gnadenzug verspüre, denselben allmählich verfolge und es immer heller werde in seiner Seele. Zuletzt den Schild des Glaubens ergreifend und dem Heilande seine Verheißungen vorhaltend, schloß er mit einem kindlichen herzlichen Gebet. Nach diesem Gebet, worin er gleichsam einen Bund mit seinem Heiland machte und schon des innigsten Friedens theilhaftig wurde, war dann der heiße Buß- und Glaubenskampf, der über drei Stunden gedauert, durchgekämpft, und sowohl Gützlaff, als auch sein mitfühlender und miterschöpfter Freund, fielen bald in Schlaf.« Am nächsten Morgen schliefen sie beide etwas länger. »Endlich erwacht auch Gützlaff, steht auf und – welch eine Wonne für den stillen beobachtenden Freund! – zum ersten Male sieht er ihn neben seinem Bette niederknieen und sein Gebet verrichten, wozu früher niemals Zeit gefunden werden konnte. Das war das zweite Zeichen, daß keine Täuschung stattgefunden hatte. Ein drittes Zeichen war, daß Gützlaff, von seinem Gebete aufstehend, ernsthaft und in sich gekehrt sich stille an seinen Tisch setzte, um seine Arbeiten zu beginnen. Nach einiger Zeit konnte aber

sein Freund, voll inniger Freude und Danksagung zum Herrn, nicht umhin, das Schweigen zu brechen und zu sagen: ›Lieber, lieber Bruder Gützlaff wie geht es dir jetzt?‹ Bei dieser Frage kamen Thränen in Gützlaffs Augen. Er legte sein Buch hin, stand plötzlich auf, warf sich mitten im Zimmer auf die Kniee und machte seinem bewegten Herzen Luft durch ein langes Dankgebet, das aus den innersten Tiefen mächtig hervorquoll. Nun war es keine Täuschung mehr, Gützlaff war aus einem stolzen, eigenwilligen Jüngling ein bekehrter Christ geworden ... Von dem Tage an war Gützlaff ein ganz anderer Mensch ...« (*Evangelisches Missionsmagazin* 1859)

Das war 1821. Gützlaff machte sich bald auf den Weg nach China. Er ging als »Einspänner«, als Freimissionar, finanziert von wechselnden Missionsgesellschaften in Europa. Getreu dem Zinzendorff'schen Vermächtnis hatte er wenig Interesse an Bindungen seiner chinesischen Gemeinde (oder seiner selbst) an irgendwelche europäischen Kirchenvorstände. Er gründete in China den »Verein zur Bekehrung der Chinesen durch einheimische Evangelisten«, eine Mischung aus Herrnhutischem Bruderbund und chinesischer Geheimgesellschaft. China konnte, so Gützlaff, »nur von Chinesen bekehrt werden. Um das Ziel zu erreichen, muß die Nation selbst aufgeregt, und das Evangelium als eine Gnadengabe Gottes ihr gegeben werden, aber nicht als ein Geschenk der Fremden oder als eine Lehre des Auslandes. Daher müssen die Lehrer aus dem Land selbst hervorgehen.« Die Erweckung des Reiches der Mitte noch vor dem drohenden Millennium stand an. Gützlaff unternahm mehrere Reisen nach Europa, um eine Heimatbasis für dieses große Unternehmen zu schaffen. Tausende kamen zu seinen Vorträgen. Unterstützungsvereine bildeten sich, die evangelikalische Missionspresse in Deutschland, England und Amerika druckte ausführliche und begeisterte Berichte über seine Missionsmethoden und Missionserfolge. Für die Hörer und die Leser und für die Gläubigen, die wußten, daß gewaltige Umwälzungen bevorstanden, wurde das imaginaire du monde durch das Feuer des Hl. Geistes selbst konstituiert, das allen Provinzialismus abflammte, sich in ein Revival heute in Amoy, in Grönland nächste Woche, und in Homer (NY State) in den Tagen darauf ergießen mochte, Ereignisse, vor denen das Geschwätz der Nachbarn in Tennessee, Pommern, Irland oder Nanjing zur Gleichgültigkeit verblaßte und die ihr Protokoll in Wochenschriften wie dem *Millennial* Harbigers fanden.

Gützlaffs Zappelseele rief andere von ähnlicher Nervosität und Energie auf den Plan, während der Rest der Leser und Hörer vielleicht mit dem Hintern im vertrauten Sessel, jedoch mit Kopf und Seele dabei war.

3.

Jacox Issacchar Roberts aus dem Mississippi-Valley fühlte sich vom fernen Gützlaff gerufen. Die zweite Erweckungsbewegung seit der Wende zum 19. Jahrhundert war noch internationaler als die erste, ein wahrhaft transatlantisches Revival, in welches sich die ersten Erweckungswellen in China, auf den Sandwich-Inseln und anderswo später einfügten. Die rationalistisch-behäbigen nordstaatlichen Kirchen in den USA fanden sich plötzlich konfrontiert mit neuen Gruppen und Kirchen von den Shakers bis zu den Millerites, Mormonen und Southern Baptists, und durch das Land reisenden circuit-Predigern wie Finney, die ohne Rücksicht auf alle Denominationsunterschiede die Massen in riesigen, schnell zusammengezimmerten Zelten für tagelange Erweckungsmeetings zusammenriefen. Finnley, der in seinem Tagebuch seinen täglichen Kampf mit dem Satan ums Seelenheil protokollierte, berief sich auf sein eigenes Damaskuserlebnis, »als mein Herz in mir wie flüssiges Feuer schien und alle meine Gefühle sich zu erheben und zu ergießen begannen. Der Raum schien plötzlich blendend hell und es schien als ob ich dem Herrn Jesus von Angesicht zu Angesicht gegenüberstünde.« Angespornt von dieser »mächtigen Taufe durch den Heiligen Geist« und begabt mit einer gewaltigen Zunge, zog er wie ein Feuer durch das nördliche New York und in den Süden. Szenen wie 1824 »in der Stadt Antwerp, als der Herr mich in einer wundersamen Weise auf sie losließ und die Gemeindemitglieder in alle Richtungen von ihren Sitzen stürzten und um Mitleid schrien«, waren keine Seltenheit. Bei einem dieser Revival-Meetings warf Jacox Issacchar Roberts einen Zettel in den Kollektenbeutel anstatt Geld: »I give myself.« Er wurde selbst von den Southern Baptists wegen Mangels an Bildung als Missionar abgelehnt, verkaufte daraufhin sein Land, bewog einige kleine baptistische Gemeinden im Mississippi-Valley, ihn finanziell zu unterstützen, und stürzte sich nach Canton, um sich in Zusammenarbeit mit Gützlaff dem großen Zweck der Erwekkung der Chinesen aus dem Dunkel ihrer Unwissenheit zu widmen. Von der Predigt frühmorgens in der Leprakolonie bis zum Katechetenmeeting am späten Abend sparte er in seinem knarzenden Chinesisch keine Mühe und Arbeit, die Corneliusseelen aufzuspüren, die beim ersten Hören des Wortes sogleich erwachen würden. Das Geld ging ihm aus, und er nahm in Canton zeitweise sein altes Gewerbe als Sattler wieder auf, so daß zu seinem traurigen Chinesisch noch der durchdringende Gestank der Gerbsäure kam. Monatlich schrieb er dem Missionsblättchen *The Baptist Banner and Pioneer* im Mississippi Valley, um seinen Getreuen zu berichten. Der Fortschritt war verzweifelt langsam. Vier Monate, berichtete er 1847, hatte sich kein einziger lernwilliger chinesischer Katechet bei ihm gemeldet.

Bis eines Abends zwei offenbar gebildete jüngere Chinesen bei ihm vorsprachen. Der eine der beiden, Hong Xiuquan, hatte zehn Jahre zuvor eine Vision gehabt. Er war in den Himmel versetzt worden. Dort hatte man ihm die alten Innereien herausgenommen, ihm neue gegeben, ihn sodann gewaschen und zu einem alten Mann gebracht, den er selbst als »Vater« ansprach; der blickte mit ihm auf die Welt hinab und beklagte sich, daß die Menschen von ihm abgefallen und den Dämonen verfallen seien. Der alte Mann hatte schon seinen ersten Sohn auf die Erde geschickt, um die Menschen zu entsühnen. Nun erhielt Hong Xiuquan die Aufgabe, die Dämonen zu vertreiben und die Menschen zu retten. Wenn er auf die Erde komme, werde er Beweise finden, die sein Mandat belegen, und ein Buch, das ihm die dunkle Sprache dieser Vision erkläre. Hong Xiuquan fand zwar die Beweise, jedoch nicht das Buch. Er nahm daher an, daß es sich bei der Vision um eine dämonische Täuschung handelte, bis er sechs Jahre später ein Buch mit Auszügen aus dem Alten und Neuen Testament sowie allerlei homiletischem Material fand; er hatte es bei seiner Staatsprüfung in Canton am Eingang zur Prüfungshalle erhalten. Nun las er dieses Buch und fand dort alle Personen und Ereignisse seiner Vision genau erklärt bis hin zum Drachen, der in der Apokalypse das Sinnbild des Satans ist. Jetzt war ihm klar, daß es eine göttlich inspirierte Vision war, daß er, Hong, Gottes zweiter Sohn war und nun die Aufgabe hatte, das Himmelreich des Großen Friedens auf Erden zu errichten und die Dämonen zu vertreiben.
Er kam nun, um sich dieses Buch näher erläutern zu lassen. Endlich hatte Roberts eine Seele wie die des römischen Centurio Cornelius, der von Jesus geträumt hatte und sofort bekehrt war, als er ihn dann leibhaftig vor sich sah. Ein kleines Pamphlet hatte seinen Weg ins Innere der Provinz Guangdong gefunden und Wunder gewirkt. Roberts war sich sicher, daß diese Vision der »Beginn einer Ausgießung des Heiligen Geistes über dieses umnachtete Volk sein wird«. Hong Xiuquan blieb für drei Monate. Zwei Jahre später aber erhoben sich die Taiping-Rebellen im Süden Chinas, marschierten, Hunderttausende und Millionen mit sich ziehend, in wenigen Monaten bis nach Nanjing am Yang-tse-Unterlauf, eroberten den Ort, etablierten dort das Neue Jerusalem als Hauptstadt des Himmlischen Königreichs des Großen Friedens – und das alles unter dem educated Chinese gentleman, der eines Abends bei Jacox Issacchar Roberts aus dem Mississippi Valley angeklopft hatte. Die Schnellevangelisation ganz Chinas war im Kommen, vollzogen auf den wundersamen Wegen des Hl. Geistes. Die Angehörigen der von Gützlaff gegründeten Vereinigung gingen mehr oder weniger geschlossen zu den Taiping über. Die westlichen Mächte dachten daran, die Nanjinger Regierung anzuerkennen, da sie ganz Südchina kontrollierte.

Theologisch benahmen sich die Taipings genau wie vermutet. Sie behandelten die überseeischen Brüder und Schwestern mit größter Zuvorkommenheit als Kinder Gottes, verbannten das von diesen importierte Opium mit größter Entschlossenheit als dämonisches Zeug und hielten sich aus den Sektenstreitereien unter den Missionaren mit größter Ruhe heraus, wenngleich ihnen nie ganz klar war, aus welchem Grunde die Missionare sich nicht dazu durchringen konnten, Gottes zweiten Sohn anzuerkennen, wo er doch nun da war und das Millennium in Gestalt des Himmlischen Königreichs des Großen Friedens brachte. Die Vision operierte ohne einen missionarischen Mittelsmann. Hong wurde auf dem »großen Weg, der von Osten gen Himmel führt« direkt in die Höhe gebracht und brauchte keinen Umweg über England oder Amerika. Taiping-China gehörte zu den privilegierten Nationen Gottes so wie die europäischen Staaten, und dies um so mehr, als Gott entschieden hatte, seinen zweiten Sohn dorthin zu schicken. Theologisch, organisatorisch und politisch war Taiping-China insofern unabhängig. Die Taipings selbst wohnten im Imaginaire der heiligen Ausschüttung, und sie erfreuten sich an den Berichten über große Erweckungen in anderen Teilen der Welt, die die besuchenden Missionare ihnen brachten. Hong Rengan, der Vetter Hong Xiuquans, der mit ihm Roberts besucht hatte, wurde nach vielen Jahren in Hongkong schließlich von Missionaren durch die Regierungslinien nach Nanjing geschmuggelt und schrieb als neuer Premierminister der Taiping-Regierung ein Regierungsprogramm, welches das aufgeklärteste Dokument von chinesischer Hand für die nächsten 50 Jahre bleiben sollte. Jacox Issacchar Roberts wurde schließlich ins Neue Jerusalem eingeladen und wurde dort Außenminister der Taipings, zuständig für den Kontakt zu den transozeanischen Brüdern und Schwestern. The cost of the rebellion in terms of human lives is estimated at 25 million.

4.

A. E. Lindley war ein junger, schöner britischer Seeoffizier. Er kam nach China, als sich die Taipings bereits in Nanjing etabliert hatten. Er hatte Byron gelesen und wußte von da, daß sich das chinesische Volk im Freiheitskampf gegen die Manchus befand, die mühelos an die Stelle der Türken traten. Er teilte von Herzen die Abscheu der westlichen Diplomaten, Missionare und Kaufleute vor den »Imperialisten«, den Beamten der Manchu-Regierung. Zusammen mit einem Griechen und einem Sarden, die beide an den griechischen Freiheitskämpfen teilgenommen hatten, schlug er sich nach Nanjing durch und etablierte dort das Anglo-Tiping (= Taiping)-Kontingent, das an der Seite der Taipings für die romantische Freiheit der

aufgeklärten alten Kulturen von feudaler Barbarei kämpfte. Auch für ihn war die Welt des Imaginaire in Ordnung, Griechenland, Byron, Romantik, 1848 und Taiping-China verschmolzen in eine einzige Vision der großen Zukunft. Das gab ein erfülltes und befriedigendes Leben, welches sich auch von Rückschlägen nicht beeindrucken ließ. Nach der Niederlage der Taipings kehrte er zurück nach England und schrieb dort 1866 sein *Ti-ping tien-kwoh: The History of the Ti-ping Revolution, including a narrative of the Author's personal Adventures.* Es ist den Taipings gewidmet, und Lindleys Taiping-Ehrenoffizierspatent ist dem Buch in Faksimile vorangestellt.

Seit der Mitte der fünfziger Jahre war das Erweckungsfieber weltweit abgeebbt. Die Landeskirchen begannen eigene Missionsarbeit und liquidierten die Reste ihrer evangelistischen Vorgänger. Der Friede von Tientsin 1858 gab den Westmächten das Recht zur Inlandmission und verminderte ihr Interesse an dem unhandlichen Taiping-Königreich. Und am Ende intervenierte, nach langem Zögern, Charles Gordon gegen die Taipings, um die Welt von dieser bedrohlichen Erweckungsplage zu befreien, die von ihren Kritikern mit den Mormonen, Puritanern oder Münsteraner Wiedertäufern verglichen wurde. Lindleys Buch sammelt nun Jahre später und zur allgemeinen Peinlichkeit die frühen enthusiastischen Berichte der Missionare und Geschäftsleute über die Taipings. Für ihn waren die Taipings die wahren Freiheitshelden. »Einer der auffallendsten Unterschiede«, schreibt er, »zwischen den Ti-pings und ihren versklavten Landsleuten, den Imperialisten, und einer der ersten, der Ausländern auffällt, ist die völlige Verschiedenheit in Erscheinung und Kleidung. Die Chinesen sind bekannt als eine vergleichsweise dämlich aussehende, schlecht gekleidete Rasse, wozu die Entstellung ihres rasierten Schädels nicht wenig beiträgt. Einer steht hier für alle – eine stumpfe, ausdruckslose Miene, ohne Ausdruck oder Intelligenz, es sei denn dem halb hinterhältigen, halb ängstlichen Gehabe von Sklaven. Ihre Energien scheinen geknebelt, ihre Hoffnungen und Lebensgeister von Unrecht und Unterdrückung niedergedrückt. Die Ti-pings jedoch beeindrucken den Beobachter sofort durch ihre Intelligenz und anhaltende Neugier, durch ihren Durst nach Wissen. In der Tat käme man angesichts des Unterschieds in ihren geistigen Fähigkeiten nie auf den Gedanken, daß es sich um Einwohner desselben Landes handeln könne – ein stärkerer Kontrast ist gar nicht denkbar. Die Ti-pings sind ein kluges, offenes und kriegerisches Volk, besonders anziehend durch jenes unbeschreibliche Flair der Freiheit, welches sie umgibt. Wo man den servilen, den Tartaren unterworfenen Chinesen beständig dienern sieht, zeigen die Ti-pings selbst im Angesicht des Todes nichts als die aufrechte, würdige Haltung freier Menschen.

Es ist eine einzigartige Tatsache, daß die ansehnlichsten Männer und Frauen in China im Lager der Ti-pings zu finden sind.«
1853 meinte der Bishop of Victoria in einem Brief an den Archbishop of Canterbury noch dasselbe. »Wenn dies nun eine Bewegung chinesischer Patrioten ist, die das Ziel hat, eine Rasse fremder Besatzer zu vertreiben, ihre eigene Dynastie wiederherzustellen und die Segnungen der Bürgerfreiheit (civil freedom) zu erlangen; und wenn die Anwesenheit einer großen Zahl einheimischer Christen dieser Bewegung eine Energie und Entschlußkraft gegeben haben, die uns für den chinesischen Charakter ganz ungewohnt vorkommt; dann mag es gewiß angemessen sein, Gefühle der Sympathie für die Bevölkerung eines solchen großen Kontinents zu haben, der nun aus dem jahrhundertelangen Schlaf erwacht, selbst wenn Ausländer nicht aufgerufen sind, sich in diesen Kampf einzumischen oder sich auf die eine oder andere Seite zu schlagen.«

5.
Die erste Rebellion gegen die rationalistische Moraltheologie des 18. Jahrhunderts fand zwischen 1730 und 1750 statt und war so international wie fundamentalistisch. Amerikanische Revivalprediger kamen ins deutsche Siegerland, Herrnhuter predigten in Pennsylvania, die ersten evangelikalischen Missionsimpulse richteten sich auf Kanada, Grönland, Afrika und den Wilden Westen. Die Religion hatte sich abgekühlt, die sinnliche Erfahrung der Gnade war vergessen und denunziert. Wie sollte Amerika, dessen Siedler sich einst aus dem in Geld und Weltlichkeit versunkenen England aufgemacht hatten, das neue Kanaan zu schaffen, sich des Anspruchs würdig erweisen, die neue erwählte Nation zu sein, mit der Gott einen direkten Vertrag schließt wie mit den Kindern Israel, wenn das Land nicht durchglüht ist vom Fieber der Erweckung und Bekehrung und wenn das Gefühl und die Sinne, also die wichtigsten Sensorien, als animalisch und subrational verschrien sind?
Die zweite große Erweckungsrunde seit 1800 sah Amerika in demselben oder gar noch in hellerem Licht. Eine der wichtigsten neuen Erweckungsgründungen dieser Zeit war die Baptist Triennial Convention, bei der sich Roberts beworben hatte. Später ging die Southern Baptist Convention aus ihr hervor. Ihre oft schwarzen Prediger führen bis zum heutigen Tag die besondere rhetorische Tradition der Erweckungspredigt fort. Richard Furman, einer der Gründer der Convention, brachte die Vision von Amerika als der auserwählten Nation in Verbindung mit dem Missionsunternehmen, als er 1802 in einer Predigt den Tag kommen sah, an dem »Amerika im Ruhm der ganzen Welt stehen und eine gewaltige Rolle bei der Erfüllung

jener heiligen Prophezeihungen spielen wird, welche die Glorie von Jesu Himmelreich ankündigten«. Die innere und äußere Mission gehörte darum zu den hervorragenden Aufgaben dieser Richtung.

In deutschen Erweckungskreisen scheinen solche Imaginationen eine weniger wichtige Rolle gespielt zu haben, wenngleich das Bewußtsein, teil an einer internationalen Ausschüttung zu haben, bei allen da war. Freilich gab es bei etlichen deutschen Erweckungsmissionaren eine geheime Unzufriedenheit mit England, und als sich schließlich infolge des Friedens von Tientsin die englischen und amerikanischen Missionare gegen die Taipings wandten und selbst der Sattler vom Mississippi über Gottes zweiten Sohn als »coolie king« herzog, entdeckten die deutschen Erweckungsmissionare, daß die Christianisierung Chinas von ihnen, d. h. von Gützlaff, begonnen worden war und ihre heilige Aufgabe blieb. Während die Missionspresse in den angelsächsischen Ländern sich immer deutlicher gegen die Taipings wandte, und das vor allem nach deren Niederlage 1863, blieben die Deutschen und vor allem die Basler Mission ihnen treu. Im Imaginaire der Erweckungsgeographie war China deutsches Land, und man rühmte sich im Gegensatz zu den Angelsachsen, keinerlei koloniale Ambitionen zu verfolgen, sondern nur das Beste dieses Volkes im Auge zu haben. Noch 1862, kurz vor der endgültigen Niederlage der Taipings, meldete sich ein deutscher Missionar aus London mit einer Korrespondenz bei dem *Evangelischen Missionsmagazin* mit dem kühnen Versprechen, die Sache schon zu regeln, wenn man sich nur bis zu seiner Ankunft gedulden könne.

»Da ich hoffe, nächstes Frühjahr wieder nach China zurückzukehren, so werde ich wahrscheinlich den an mich [von seiten der Taipings] ergangenen Einladungen Folge leisten und durch Hülfe ausgezeichneter Männer, die mir aus Europa folgen werden, ein festes Regierungssystem in den eroberten Provinzen einrichten. Halten sich die Rebellen bis zu meiner Rückkunft nach China, so würde von meinem Versuch die Zukunft der unerfahrenen Leute abhängen; denn sie [die Führer der Taipings] bedürfen nichts als der Willigkeit, sich in solche Maßregeln zu fügen.« (*EMM* 1862, S. 59)

Tilman Spengler
Wenn China in die Knie sinkt

»Achten Sie nicht auf den alten Mann«, sagt die dralle Zugschaffnerin und klemmt die frisch gefüllten Thermoskannen unter dem Tischchen vor dem Abteilfenster fest. »Am besten, Sie achten gar nicht auf ihn. Kurz nach Urumtschi ist er eingeschlafen, er hat gleich laut geschnarcht. Später ist er dann aufgewacht, hat etwas aus seiner Flasche getrunken und ein wenig gestöhnt. Aber nicht besonders laut. Jetzt ist er immer noch wach, aber was er redet, hat keinen großen Zusammenhang.«

Die Schaffnerin öffnet die Schiebetür. »Der alte Mann wird von einer jungen Frau begleitet. Sie hat mir gesagt, er sei ein Intellektueller. Und das Reisen auf harten Sitzen verschlimmere seine Schmerzen. Deswegen, und weil es die neue Politik unserer Führung ist, im Rahmen des Programms der vier Modernisierungen die Klasse der Intellektuellen zu unterstützen, habe ich Sie im Namen der jungen Frau gebeten, ihm zu gestatten, sich in Ihrem Abteil ein wenig auszuruhen.« Sie verharrt einen Augenblick und schaut uns etwas unschlüssig an, so als ob sie sich nicht ganz sicher wäre, daß wir genau verstanden hätten, wer jetzt wen und warum um welche Gefälligkeit gebeten habe. Unser freundliches Lächeln nimmt sie als Aufforderung, noch eine Erklärung nachzureichen: »Der Zug ist ja ganz ausverkauft, weil auch die Genossen der Volksbefreiungsarmee wieder aus dem Westen in ihre Heimat zurückkehren. Also ist es bei denen relativ ein wenig voll. Sie wechseln sich bereits in Schichten mit dem Sitzen ab und stehen Schlange vor den Plätzen.« Die Schaffnerin rückt etwas verlegen ihre Dienstkappe zurecht. »Jedenfalls haben Sie jetzt frisch abgekochtes Wasser. Vielleicht kommt der alte Mann auch gar nicht, und Sie müssen ihn nicht beachten.«

Draußen vor dem Fenster, hinter dem Topf weiß-blauer Petunien, zieht träge die Gobi vorbei, in unstetem Rhythmus, nur unterbrochen von den Holzmasten der Telefonleitung. Aus den Lautsprechern über dem Fenster singen fröhliche Uighuren mit schriller Leidenschaft vom Glück, das ihnen die Steigerungsrate der Obstproduktion bereitet hat.

»Schlimme Schmerzen haben heutzutage viele«, murmelt unser Reisebeglei-

ter. Er zieht seine steife, schwarze Jacke aus, rollt sie sorgsam zu einer Nackenstütze und legt den Kopf gegen die Glaswand zum Gang. Ein paar Takte lang summt er dem Gesang der Obstbauern hinterher, dann läßt er die Augenlider herunterklappen.
Plötzlich schiebt sich über seinem grauen Haar eine Melone hoch. Würde die Glaswand nicht reflektieren, sähe es so aus, als wüchse ihm im Schlaf die Frucht aus dem Kopf. Ein paar Sekunden verharrt die Melone fast regungslos über dem Scheitel, dann erscheint unter ihr eine krallenhafte Hand, die sie hochhebt wie das Tablett des Kellners. Eine hagere, im Gegenlicht nur als Schattenriß wahrzunehmende Gestalt deutet eine Verbeugung an, klopft an die Abteiltür, zieht sie auf.
»Wie geht es Ihnen? Bitte beachten Sie mich nicht. Ich habe Ihnen eine Melone mitgebracht. Die Melonen aus Hami sind weltberühmt, jedenfalls in China. Mein Name ist Lin.« Seine Sätze böllern wie aneinandergereihte Knallfrösche, die zum Feuerwerk entzündet wurden. Nur riecht es jetzt nicht verschmaucht, sondern nach Hirseschnaps.
Wir erheben uns und äußern auch unsererseits die erforderlichen Artigkeiten. Allein der Reisebegleiter nimmt keine Notiz von den Knallfröschen und der Schnapswolke. Seinen Schlaf stört auch nicht, daß unser neuer Gast bei der Begrüßungszeremonie mehrfach vor- und rückwärts über die Beine steigt.
»Ich bin sehr froh, daß Sie mir Ihren Platz angeboten haben«, sagt Herr Lin, »es ist ausgezeichnet für meine Rückenschmerzen, und es ist auch ausgezeichnet wegen der freundlichen Gesinnung, die es ausdrückt. Ich werde Sie nicht stören. Ich habe ein Buch, das ich lesen muß. Sie müssen mich nicht beachten.« Er läßt sich vorsichtig auf dem freien Sitz nieder. »Mein Name ist Lin«, wiederholt er, lacht abrupt und fügt, noch im Herabgleiten, einen Satz hinzu, den wir nicht verstehen. Deutete nicht alles in Herrn Lins Sprachfärbung auf eine Herkunft aus Shanghai, hätte man diesen Satz als »Credo in unum deum« deuten können, allerdings mit einem sehr schwachen »r« in »credo«.
Das Buch, das Herr Lin aus der Rocktasche gezogen hat und in dem er jetzt mit stummen Lippenbewegungen liest, erlaubt zum einen den Schluß, daß sein Leser sich für Prähistorisches interessiert, zum zweiten, daß ihn Bücher eher als Gebrauchs- denn als Tauschwerte interessieren. Die eigentümlich platten Finger der rechten Hand verdecken den Titel hinter »Urzeit ...«, mit der linken Hand werden dem Werk hektisch unterschiedlich große Eselsohren eingeknickt.
Die Gobi treibt jetzt dunkelrosa vorbei, das hohe Gebirge steht schwarzgezackt gegen den Himmel. Die fröhlich singenden Uighuren haben das Mi-

krophon an eine Gruppe nicht weniger fröhlich singender Kasaken abgetreten, deren Begeisterung den sich ständig vermehrenden Schafsherden gilt. Jedenfalls behauptet das die Ansagerin im Lautsprecher.
Wir versuchen, diesen Lautsprecher auf so etwas wie Zimmer- oder wenigstens Abteilstärke herunterzudrehen. Vergeblich natürlich. Chinesische Lautsprecher, »Trompeten« in der Landessprache, lassen sich nur von einem Beil oder einem schweren Hammer von ihren Verlautbarungen abbringen. Über den Rand seines Buches hinweg verfolgt Herr Lin mit distanziert sportlichem Interesse, wie wir nach einigen mißlungenen Operationen das Taschenmesser wieder einpacken.
»Die Trompeten können Sie nicht sabotieren«, sagt Herr Lin, stößt wieder ein kurzes, gackerndes Lachen aus und fügt hinzu: »Wie die Trompeten von Jericho. Gegen die gibt es kein Mittel nach den Gesetzen der Mechanik. Sie können sich die Ohren zustopfen, aber es macht keinen Sinn, wenn man so tut, als gäbe es sie nicht. Wie in Jericho.« Er gackert noch einmal, und wieder umhüllt uns eine Wolke von Hirseschnaps. »Die Botschaft weht über Wellen. Der Geist kann sich ihr nicht entziehen. Sie, die Sie aus dem Westen kommen, sollten das viel besser verstehen. Wir Chinesen haben die Botschaft von Jericho nie empfangen. Oder nur entstellt, fremdartig, *exotically*; hingegen, nicht alle von uns sind taub.«
Wir versuchen diskret, uns über Blicke zu verständigen, ob wir es mit einem betrunkenen Narren zu tun haben, und ob die biblischen Anspielungen nur unserem mangelnden Sprachverständnis anzulasten sind: »Jericho« könnte zum Beispiel auch der Name eines chinesischen Flusses sein, denn »ho« heißt Fluß, und davon gibt es bekanntlich viele in China.
Draußen läuft die Gobi in immer langsameren, ruckartigen Bildern vorbei. Wir nähern uns einem Bahnhof. Die Lautsprecher fordern Mitreisende, die in der nächsten Station aussteigen müssen, auf, ihr Gepäck zu richten, mahnen Mitreisende, die an der nächsten Station nicht aussteigen müssen, ruhig auf ihren Plätzen zu verharren.
»Wenn ich fragen darf«, meldet sich Herr Lin, »haben Sie ein besonderes Interesse an unseren westlichen Gebieten? Oder sind Sie Gläubige des Islam?« Ohne unsere Antwort abzuwarten, fährt er fort: »Ich bin zum letzten Mal vor dreißig Jahren hier gewesen. Der gesellschaftliche Fortschritt war damals noch relativ formlos, das religiöse Bewußtsein hingegen hatte einen Standard erreicht, der von den Han-Chinesen kaum zu übertreffen war.«
Der Zug pfeift so gellend, daß selbst der Reisebegleiter aufwacht und mit einem verstört hastigen Halsruck von unserem Gast Kenntnis nimmt. Sein Gesicht legt sich dabei in einen Ausdruck von Aufmerksamkeit, wie wir ihn seit vielen Stationen nicht mehr bei ihm gesehen haben.

»Sie sind doch …«, beginnt der Reisebegleiter eine Frage, die der nächste Pfiff des Zuges unerbittlich abbricht. Immerhin bleibt der Eindruck, daß unser Gast für Eingeweihte im Kurswert einer eher seltenen Briefmarke steht. Einer Briefmarke, deren Preis möglicherweise noch anziehen könnte.

»Wir Han-Chinesen«, sagt Herr Lin fast entschuldigend, »galten lange als religiös nur schwach erregbar. Es gibt dazu eine Theorie, Sie kennen sie sicher besser als ich, denn Sie kommen aus dem Westen. Was besagt diese Theorie? Sie besagt, daß der chinesische Glaube immer nur Aberglaube war, also Magie. Und sie besagt auch, daß der Glaube kein zusammenhängender war, sondern immer nur ein Stück für ein Stück, eine Familie für eine Familie. Die Verehrung der Ahnen!« Herr Lin blickt uns triumphierend an und nimmt einen Schluck Schnaps.

»Max Weber«, murmeln wir, während unser Gast die Verschlußkappe seiner Reiseflasche wieder zuschraubt.

»Marx?« fragt der Reisebegleiter etwas verstört.

»Lüfte den Deckel und rieche den Gestank!« antwortet Herr Lin streng. Es ist nicht auszumachen, ob er sich auf seinen Schnaps oder den Fehler des Reisebegleiters bezieht, der Max und Marx nicht auseinanderhalten kann.

»Schon als ich jung war, habe ich diese Theorie für wahr gehalten.« Die Gesichtsfarbe von Herrn Lin ähnelt jetzt der der Gobi vor ein paar Stunden. »Das war lange, bevor ich Marx gelesen habe. Ich konnte bei Marx keine große Hilfe für China finden. Aber daß uns der Glaube fehlt, das sah ich überall. Und wo es keinen Glauben gibt, sondern nur Magie, Opferschweine und Weihrauchgestank, da gibt es keinen Fortschritt, da gibt es auch kein neues China.«

Der Reisebegleiter schaut fassungslos auf sein Gegenüber. »Ohne Kommunistische Partei gibt es kein neues China«, zitiert er streng und rollt seine Jacke wieder auf.

Herr Lin rülpst. Wir stellen die naheliegenden Fragen.

»An der Aurora-Universität in Shanghai gab es einen europäischen Ökonomen«, erwidert Herr Lin, »vielleicht ein Franzose, vielleicht ein Deutscher, der hat mich mit den Theorien der Religion vertraut gemacht. Mit dem Zusammenhang zwischen Inbrunst und ökonomischem Fortschritt. Das war die eine Seite. In der Paläontologie hatte ich einen Lehrer, der hatte früher mit Teilhard de Chardin gegraben. Das war die andere Seite. Natürlich habe ich Latein gelernt, das war ja wichtig für die Wissenschaft, aber es war eine große Unordnung in der Bibliothek, deshalb lernte ich aus dem *Missale Romanum*. Aus ökonomischen und religiösen Gründen wurde ich zu einem radikal-materialistischen Metaphysiker.«

Er horcht noch einmal in seinen letzten Satz hinein, kichert, greift nach der Melone und tätschelt sie mit seiner eigentümlich platten rechten Hand.
»Wir haben gerade von Metaphysik gesprochen ...«, setzen wir an.
»Bei Kürbissen kenne ich mich mittlerweile besser aus«, fällt uns Herr Lin in den Satz, »die Familie der Cucurbita, ihr galt in den letzten Jahren das Zentrum meiner Aufmerksamkeit.«
Mit einem höflichen kleinen Nicken deuten wir an, daß wir diese Antwort fast erwartet hätten.
Herr Lin verbeugt sich, erst im Sitzen, dann während er sich aus dem Sessel hochstemmt, greift in seine Jackentasche, zieht eine graue Mütze heraus, stülpt sie über die Melone und verbeugt sich erneut. »Ich muß mir kurz die Hände waschen«, sagt er, zieht die Abteiltür auf und ist verschwunden.
Der Reisebegleiter starrt vorwurfsvoll auf die bemützte Melone, die sanft im Rhythmus des Zuges schwingt. »Den Intellektuellen hat man früher die Schandkappe aufgesetzt, jetzt dürfen sie selbst Mützen verteilen«, sagt er. »Ich kenne diesen Lin, neulich stand ein Artikel über ihn in der Zeitung, ich glaube in der *Guangmingribao*, sogar ein Foto. Ein Opfer der Kulturrevolution. Er ist jetzt rehabilitiert. Man sagt, er soll bald einen bedeutenden Posten in der Akademie bekommen, vielleicht auch im Staatsrat. Wenn es seine Gesundheit zuläßt.« Dem letzten Satz verpaßt er eine Betonung auf jeder Silbe.
Unter ihrer Mütze glotzt uns die Melone smaragdgrün, rätselhaft und ein wenig dämlich an.
»Er war«, sagt der Reisebegleiter, »einer der ersten, der in seinem Institut für die Durchführung der Beschlüsse über die Kulturrevolution eintrat. Ein Held an der vordersten Front der Massenlinie, wie man das nannte. Die Massenlinie in der Paläontologie bezog sich auf die Erdölproduktion. Ein Paläontologe kennt den Boden, wer den Boden kennt, weiß, wo Erdöl zu finden ist. Theoretisch gesprochen.«
»Und haben Sie damals Erdöl gefunden?«
»Nur theoretisch! In der Praxis ergaben sich große Widersprüche. Die waren allerdings politischer Natur. Als Lin damals mit der Massenlinie begann, wirkte das sehr überraschend. Schließlich hatte er in seinem Institut eine hohe Position und eine überragende Bildung. Von außen betrachtet, gehörte er also eher in das Lager der Gegner der Massenlinie. Die theoretischen Vertreter der Massenlinie hatten niedere Positionen und relativ weniger Bildung. Deswegen wurden sie zornig, weil sie plötzlich auch keine Hoffnung auf Massenlinie mehr hatten. Denn die vertrat ja Lin. Also kam es zu einem heftigen Kampf, bei dem Lin vorgeworfen wurde, er sei die schwarze Hand von Liu Shaoqi, er sei unter dem Mantel des Revolutionärs

ein verkappter Konterrevolutionär, er sei eine verzuckerte Gewehrkugel aus dem Lager der Großbourgeoisie, und er streue den Massen Sand in die Augen. Lin wurde kritisiert, dann niedergekämpft. Bei einem der Verhöre haben sie ihm die rechte Hand platt geschlagen, sein Sohn wollte nicht gegen ihn aussagen und hat sich erhängt. Schließlich kam Lin für ein paar Monate in den Schweinestall und dann zur Umerziehung in ein Lager, das hat er wohl gemeint, als er die Kürbisse erwähnte, er wurde oft vor den Karren mit Kürbissen gespannt. Möglich, daß deswegen seine Gesundheit nicht mehr ganz so gut ist und er unter Schmerzen leidet.«

Der Reisebegleiter beugt sich vor und krümmt die Hand verschwörerisch um den Mund: »Manche sagen, er sei sogar ein wenig verrückt geworden, im Kopf, aber in der Presse stand nichts darüber, natürlich nicht.«

Aus seiner schwarzen Plastiktasche mit dem aufgedruckten, schon leicht abgeblätterten silbernen Flugzeug zieht der Reisebegleiter einen kleinen Stapel von Zeitungsausschnitten. »Es werden jetzt dauernd alte Opfer rehabilitiert. Man muß sich jeden Tag informieren. Das ist alles sehr kompliziert und eine Herausforderung für den Arbeitsstil.«

»Gibt es denn auch schon neue Opfer«, wollen wir wissen, »etwa in Gestalt der alten Täter?«

Vielleicht haben wir die Frage zu einfältig vorgebracht – oder zu umständlich, der Begleiter schaut verdutzt, wir versuchen es noch einmal.

»Mein ist die Rache, spricht der Herr«, kichert Herr Lin, der sich in der halboffenen Abteiltür festhält. Seine Wangen schimmern, die Nase glänzt, der Geruch von Hirseschnaps ist wieder unter uns. Der Gast läßt sich in seinen Sitz gleiten und öffnet die beiden oberen Knöpfe seiner Jacke. »Vor ein paar Wochen war ich in Peking in der katholischen Kirche. Der Priester hat über das Opferlamm gepredigt.« Er bricht ab und sinniert ein wenig, so, als könnte er sich nicht zwischen Einschlafen und Weitererzählen entscheiden. »›Christus war ein guter Hirte‹, hat der Priester gesagt, ›und auch Mao war ein guter Hirte. Ein guter Hirte sorgt für seine Schafe‹.« Herr Lin nickt zur Bestätigung des Zitats und klopft auf seine Reiseflasche, deren Verschluß aus der rechten Tasche ragt. »Für seine Schafe!« wiederholt er.

Will er damit sagen, daß sich Mao – er liegt bereits seit vier Jahren in Peking im Mausoleum – zu seinen Lebzeiten um Täter und Opfer gleichermaßen gekümmert hat? Möglicherweise anders als seine Nachfolger? Übt Herr Lin verdeckt Kritik im biblischen Vergleich? Oder liegt die Betonung auf »Hirte«? Hirte im wörtlichen Sinne des Wortes? Kein Steuermann, sondern ein Nomade?

Herr Lin bleibt uns die Auskunft vorerst schuldig. Er hat die Augen ge-

schlossen, zwischen seinen leicht geöffneten Lippen formen sich kleine Bläschen, am linken Mundrand ist der Speichel zusammengelaufen.
»Die Schaffnerin hatte recht«, wispert der Reisebegleiter, »am besten, wir beachten ihn gar nicht. Wenn Sie Hunger haben, sollten Sie die Melone essen. Melonen aus Hami sind wirklich weltberühmt.« Er streckt die Beine aus und bettet den Kopf auf ein weißes Häkelkissen.
»Dieser Priester hat erkannt«, Herr Lin nimmt seine Erklärungen so abrupt wieder auf, wie er sie abzubrechen pflegt, »daß Mao für China eine Notwendigkeit war, wie Jesus es für die Christen war. Vielleicht hat der Priester die Grundlagen nicht begriffen, von dem, was er gesagt hat, aber seine Worte trafen den zentralen Punkt. Für unser Land war die Verehrung von Mao unumgänglich. Ich bin ein Opfer dieses Glaubens, aber was ich rede, ist die Wahrheit. Nehmen Sie auch einen Schluck!«
Wir lehnen dankend ab und warten gespannt, bis er die Flasche wieder verschraubt hat.
»Ich erzähle Ihnen meine Geschichte aus dem Gesichtspunkt eines Theoretikers. Ich bin ein Theoretiker, der glaubt, daß man aus der Geschichte lernen kann und muß. Alle Welt weiß, daß Polarisierung das Anwachsen von Kräften bezeichnet. Wenn China Kraft gewinnen will, dann bedarf das Land eines starken Pols. Wie ihr Christen, die ihr euren Gott verehrt. Oder wie die Moslems hier mit ihrem Allah. Was heißt das? Das heißt, auch China braucht einen mächtigen, personalen Gott.« Die Worte »personaler Gott« hebt Herr Lin mit einer Bewegung seiner Hände hervor, die eine Figur in die Luft zeichnen, die allerdings eher an einen Schneemann erinnert. »Ich rede von Religion, aber ich rede nicht von Religion im Sinne von metaphysischem Luxus. Religion muß zielgerichtet sein und materialistisch. Ich rede von Materialismus nicht im Sinne von materiellem Glück des Individuums, sondern im Sinne der großen Harmonie. Verstehen Sie, was ich sage?«
Wir beratschlagen kurz, was die chinesischen Begriffe für Ziviltheologie und Monotheismus sein könnten, doch Herr Lin hat nicht die Geduld, sich in philologische Details verstricken zu lassen.
»Die Große Proletarische Kulturrevolution war die erste radikal-theologische Bewegung in China seit dem Aufstand der Taiping vor über hundert Jahren. Ich bin Augenzeuge, ich bin Blutzeuge dieser Bewegung. Ich habe miterlebt, wie China in die Knie sank. Vor einem Mann, der für die meisten Gott war. Ein Gott, der liebte und strafte. Manche, die an ihn glaubten – wie ich zum Beispiel –, hat er gestraft. Gnadenlos. Die Schildkröte wollte in den Weltraum, doch sie landete im Suppentopf. Andere hat er belohnt und erhoben. Wer an ihn und seine Worte glaubte, der konnte Berge bewegen

und andere Wunder vollbringen. Auch hier.« Herrn Lins linke Hand weist auf das Zugfenster, hinter dem die letzten Strahlen der Abendsonne den dunklen Bergkämmen einen goldenen Schein aufsetzen. »Macht euch die Erde untertan! Aus Wüstensand wurden Oasen. Ich sage es noch einmal: im Glauben an seine Worte. Natürlich kann man sagen, daß nicht alle Wunder von Bestand waren. Hier in der Wüste waren es die wenigsten. Meistens wurden die Wasserstellen leergepumpt, um fruchtbaren Boden zu schaffen. Aber der Boden war dann nur ein paar Wochen fruchtbar, danach war auch die Wasserstelle Wüste. Aber es hat keine Bedeutung, wenn die Finsternis über das Licht siegt, wichtig ist, daß die Chinesen geglaubt haben. Daß sie, vielleicht zum erstenmal, im fortschrittlichen Sinne gläubig waren.«
Und was war mit den Zweiflern, den Apostaten, den Widersachern?
»Sie wurden gebraucht wie in jedem Glauben! Man kann sagen, sie wurden mit großer Liebe verfolgt, kritisiert, niedergeschlagen. Ohne Spaltung keine Einheit! Ohne Schwarz kein Weiß! Ohne Frucht kein Wohlgeruch! Sie müssen begreifen, daß hier Dialektik vorliegt, die auf ein Ziel gerichtet ist. Glaube und Unglaube waren auf dasselbe Ziel gerichtet. Ich habe dieses Ziel erkannt, im Schweinestall und unter den Kürbissen. Ich hatte viel über Religion gelesen und erkannte alle Zeichen. Es gab viele Zeichen. Ich gebe Ihnen einige Beispiele!« Herr Lin greift sich unsere Streichholzschachtel, zieht ein Zündholz heraus und legt es vor den Blumentopf. »Das erste Beispiel: Pilgerreisen. Pilgerreisen hat es in China früher nur bei den Buddhisten gegeben. In der Großen Proletarischen Kulturrevolution sind alle gepilgert: zu den Höhlen von Yen'an, zu den Märtyrer-Schreinen des antijapanischen Befreiungskrieges, zu den glorreichen Monumenten der revolutionären Geschichte des Langen Marsches. Und denken Sie an die Rotgardisten!« Herr Lin zieht ein weiteres Streichholz aus dem Schächtelchen: »Erinnern Sie sich, wie sie alle Zugverbindungen danach ausrichteten, daß sie im ganzen Land revolutionäre Erfahrungen austauschen konnten. Das war wie bei den Kinderkreuzzügen des Mittelalters. Es war sein Werk. Das kleine rote Buch – man kann auch sagen: unser Katechismus.« Noch ein Streichholz: »Glaube, Hoffnung und Liebe hat Mao uns gebracht.«
Die letzten Sätze hat Herr Lin mit der Eindringlichkeit eines Menschen geäußert, dem am Fernsprechautomaten die Münzen rar werden. Nur müssen wir uns gewaltig konzentrieren, weil diese Sätze bisweilen zu einer einzigen Stakkato-Silbe geraten. Auch schaut er nicht mehr uns an, sondern die Melone, der die Mütze schräg verrutscht ist. Er greift nach der Frucht, legt sie neben seinen rechten Oberschenkel. »Das Wichtigste aber ist die Liebe«, fährt er feierlich fort, rückt die Mütze gerade und streicht der Melone über die Schale.

»Man muß jeden Genossen lehren, die Volksmassen zu lieben, ihrer Stimme aufmerksam zu lauschen; jeder Genosse soll, wohin auch immer er geht, mit den Volksmassen an dem betreffenden Ort verschmelzen, sich nicht über sie stellen, sondern in ihnen untertauchen«, sagt plötzlich die Melone mit einer ein wenig piepsenden Stimme.
Herr Lin ergötzt sich an unserer Verblüffung. *»Über die Koalitionsregierung«*, erklärt er, »Ausgewählte Werke, Band III. Wir haben im Lager die Kunst des Bauchredens gelernt. Die Leitung durfte nie wissen, wer mit wem über welche Gedanken redete. Da gab es einen konterrevolutionären Artisten, der hat uns das Bauchreden gelehrt. Wir haben nur in Zitaten aus dem kleinen roten Buch gesprochen. Das war doppelt sicher.« Herr Lin patscht sich heiter mit der platten Hand aufs Knie.
»Klavierspielen lernen«, sagt die Melone, »beim Klavierspielen müssen sich alle zehn Finger bewegen; es geht nicht, daß sich dabei einige bewegen und andere nicht. Wenn jedoch alle zehn Finger gleichzeitig auf die Tasten drücken, kommt auch keine Melodie heraus.« Plötzlich rülpst die Melone. »Überall, wo eine Frage auftaucht, müssen wir diese Taste anschlagen, das ist eine Methode, die wir unbedingt zu meistern haben. Manche spielen gut Klavier, andere schlecht, und die Melodien, die dabei herauskommen, unterscheiden sich stark voneinander.« Die Melone rülpst noch einmal.
»Arbeitsmethoden des Parteikomitees«, gackert Herr Lin und wischt sich über den Mund, »aus dem kleinen roten Buch werde ich kein einziges Zeichen vergessen. Schon meine Schmerzen werden dafür sorgen, daß ständig eine physiologische Kontrolle mein Glaubensleben wachhält. Als Wissenschaftler glaube ich an das Zusammenspiel von Geist und Materie. Darauf sollten wir ein Glas trinken!«
Diesmal bekommen wir die Flasche gar nicht erst angeboten. Dafür nimmt Herr Lin gleich drei tiefe Züge. »Nur mit dem Klavierspielen wird es seine Schwierigkeiten haben«, gibt er sich zu bedenken, während er versucht, mit der rechten Hand die Streichhölzer wieder einzusammeln.
Aber hat ihn, fragen wir, trotz Herrn Lins mittlerweile offenkundiger Beschwipstheit mit wachsendem Interesse auf seine Äußerungen eingehend, hat ihn denn nicht gestört, daß da – in Gestalt von Revolutionskomitees, Armeeräten und wie derlei Institutionen sonst noch geheißen haben mögen – nicht eine, sondern mehrere Kirchen existierten, die mit dem wahren Glauben herumjonglierten, nicht wie es der Gemeinde, dem Volk, den Massen gefiel, sondern wie es dem Willen der jeweiligen Veranstalter entsprach? Immerhin, das hat Lin selbst zugegeben, waren doch die meisten Wunder mißlungen, und selbst der Stellvertreter Maos, der noch das Vorwort zum kleinen roten Buch schreiben durfte, Lin Biao, hatte der nicht,

obwohl von Mao selbst in die hohe Position gerückt, somit gleichsam, um im Sprachbild zu bleiben, unfehlbar gemacht, hatte also nicht derselbe Lin gegen seinen Herrn die Hand erhoben, deutlicher gesagt, ein Komplott inszeniert, um den Parteivorsitzenden zu stürzen und umzubringen, ein neues Schisma auszulösen? War nicht spätestens zu jenem Zeitpunkt abzusehen, daß selbst der Große Vorsitzende nicht unfehlbar, die reine Lehre so rein nicht sein konnte, zu schweigen von den vielen Kurswendungen in der Politik Maos, zu schweigen von den Besuchen von Nixon und von Kissinger, zu schweigen von Pol Pot, von der Unterstützung der Allende-Gegner, zu schweigen von ...?

Herr Lin richtet sich ruckartig auf. »Dazu sagt das kleine rote Buch«, er macht eine kurze Pause, kichert, lacht dann immer stärker, bis ihm die Tränen in die Augen treten, »dazu sagt das kleine Buch: Credo quia absurdum, und in der Bibel steht: Solange einer Mönch ist, läutet er die Glocke.« Er wischt sich mit dem Ärmel die Tränen von den Wangen. »Jetzt werden wieder falsche Propheten in China aufstehen, ich sage Ihnen, in Zukunft wird der große, starke Glaube, den wir Chinesen für eine kurze Zeit gehabt haben, zersplittern wie eine kostbare Schale. Nein, er wird sich auflösen wie der Kadaver eines schönen Tieres, über das die Ameisen herfallen, nein, er wird verschwinden wie die Ziegel des zerstörten Sommerpalastes in den Hütten der Bauern. Wo früher die Bilder des Vorsitzenden Mao aufgestellt waren, auf den Hausaltaren, werden bald wieder Familienbilder verehrt werden, die Tempel der Buddhisten und Daoisten werden Gläubige empfangen, die ehedem zu den Schreinen der Revolution pilgerten. Aberglaube und Weihrauch. Schweineopfer. Mönche werden Witwen verführen. Goldene Kälber«, jetzt ist auch das Lallen kaum noch verständlich, »goldene Kälber überall in China, nur noch goldene Kälber. Verzeihung.« Herr Lin läßt den Kopf auf die Brust sinken. Dann sinkt er langsam über seine Melone und beginnt, leise zu schnarchen.

»Beachten Sie ihn nicht«, sagt der Reisebegleiter und legt ihm eine Decke um die Schultern.

Axel Hacke
Unberufen toi, toi, toi

Früh hat man mit dem Versuch begonnen, mir den Glauben an die Magie der Gegenstände und der Zahlen, der Handbewegungen und der Worte auszutreiben. Es ist nicht gelungen. Denn ich habe recht.

Man schenkte mir, kaum daß ich lesen konnte, ein lehrreiches Buch. Es handelte von einem Jungen, der so miserabel Fußball spielte, daß er von seinen Kameraden (ihre Namen waren Pöppel, Zack, Benn und Brummer) stets höhnisch verlacht wurde. Der Knabe, der Wolfgang hieß, aber seiner Haartracht wegen nur »Locke« gerufen wurde, hatte Eltern, die soooo arm waren, daß sie ihm nicht einmal ordentliche Fußballschuhe von adidas kaufen konnten. Eines Nachts aber erschien ihm im Traum die Tante Cilli als gute Fee, schenkte ihm ein paar Stollenschuhe und sprach dazu: »Sie sind zwar nicht sehr schön, aber es sind Wunderschuhe. Wenn du sie anziehst, wirst du gar keine Angst mehr haben und kannst wunderbar Fußball spielen. Nur merk dir: Du darfst sie nie flicken, sonst ist der Zauber verloren. Schone sie, pfleg sie gut!« Am nächsten Tag fand Locke, so fügte es der Autor wundersam, auf dem Dachboden der Tante ein Paar alte Fußballschuhe.

Ich will es kurz machen: In diesen Schuhen wurde aus Locke ein Nationalspieler, der die Ballbehandlung Beckenbauers mit der Haarfarbe Jürgen Klinsmanns zu verbinden verstand, dies allerdings erst nach einer verwikkelten Geschichte, in deren Verlauf unter anderem der neidische, nicht zuletzt wegen seines schlechten Abwehrverhaltens von Locke aus der Mannschaft gedrängte Brummer die Wunderschuhe auf einer Müllkippe vergraben hatte. »Ach, alles war grau wie der Himmel. Alles war wieder so trostlos wie früher. Ohne Fußballstiefel durfte Locke nicht spielen. Die Eltern hatten es ja verboten. Ohne Stiefel konnte er auch gar nicht spielen. Locke war fest überzeugt, nur die seltsamen Fußballstiefel hätten die guten Leistungen zuwege gebracht. Eben schien alles gut geworden zu sein, und nun war es schon wieder aus, aus, aus.«

Man fand die Schuhe nach langem Suchen, das Leder aber war durch die im Wohlstandsmüll enthaltenen aggressiven Substanzen so angegriffen und

mürbe geworden, daß es ausgerechnet vor dem ersten Länderspiel gegen England auseinanderzufallen drohte. In dieser Lage erschien Locke eine weitere mythische Gestalt namens »Bundestrainer« und sprach: »Und nun noch zu dir, Locke. Ich habe dir ein paar neue Fußballstiefel mitgebracht. Du wirst sie anziehen. Es geht beim besten Willen nicht, daß du zu diesem Spiel mit zerrissenen Schuhen antrittst. Die neuen Schuhe werden dir bald ebenso ans Herz wachsen wie deine alten, und ich weiß, daß du zu spielen verstehst, ganz gleich, was du für Stiefel an den Füßen hast.« Locke schoß in der folgenden Begegnung zwei Tore, und am Ende des Buches sagt Tante Cilli: »Nicht wahr, Locke, nun sind es ganz gewöhnliche, alte Fußballstiefel geworden, deine Wunderschuhe? Es kommt immer nur auf ein bißchen Wollen, Mut und Selbstvertrauen an, dann braucht man keine Wunderstiefel.«

Heute beschleicht mich immer mehr der Verdacht, bei diesem Buch müsse es sich um ein frühes Public-Relation-Produkt der Sportartikelindustrie gehandelt haben. Um wie vieles anrührender wäre doch die Geschichte gewesen, hätte man Locke nach einem Super-Länderspiel in seinen alten Schuhen schließlich, nachdem diese endgültig unbrauchbar geworden waren, irgendwo als C-Klassen-Spieler in der Nähe von Soltau unter dem Spott der Stammgäste des Vereinsheims verenden lassen. Natürlich braucht man Wunderstiefel, immer und überall! Der Schluß des Buches, von der Überflüssigkeit des Aberglaubens handelnd, beantwortet ja zwei Fragen nicht: Was ist mit den Leuten, die kein bißchen Wollen, Mut und Selbstvertrauen haben? Was wäre aus Locke geworden, wenn er nicht von der guten Cilli-Fee die Wunderschuhe bekommen hätte? Aus den Antworten ergibt sich, daß der Mensch im allgemeinen ohne Wunderstiefel nicht bestehen kann. Ich werde im folgenden die Nützlichkeit und Wahrheit des Aberglaubens noch weiter belegen, möchte aber zunächst auf dessen Verbreitungsgrad aufmerksam machen, der den aller anderen Weltreligionen ganz offensichtlich weit übertrifft (was aber die Weltreligionen leider immer noch nicht wahrhaben wollen).

Gibt es überhaupt jemand, der nicht abergläubisch wäre? Der nicht irgendwann einmal sich auf diesen Schleichwegen zum Heil vorgerobbt hätte?

Von Karl-Heinz Rummenigge wissen wir, daß er stets die Kabine als letzter verläßt und immer das Fußballfeld zuerst mit dem linken Fuß betritt, widrigenfalls sein Torriecher sofort ausfällt. Von Ronald Reagan ist bekannt, daß er nie eine Entscheidung von Gewicht traf, ohne vorher durch seine Frau eine Astrologin in San Francisco konsultiert zu haben, und daß er nie einen Weltkrieg an einem Freitag, dem Dreizehnten, beginnen würde – das bringt Unglück. Einen Freund habe ich, der einmal so pleite war, daß er

sein Auto verkaufen mußte. Damit es hübsch sauber sei, fuhr er es vorher durch eine Waschanlage, füllte dortselbst – letzter Ausweg! – einen Schein der Auswahlwette »6 aus 45« aus und hatte damit fünf Richtige, weswegen er nun schon seit langem Lottozahlen nur noch beim Durchfahren einer Waschanlage anzukreuzen pflegt.

Im Bayreuther Zweckverbandskrankenhaus, das vor zwei Jahren der Ministerpräsident Franz Josef Strauß seiner Bestimmung übergab, wurde die Station 13 in 12b umbenannt, was der Krankenhausleitung den hämischen Hinweis des Sektenbeauftragten der evangelischen Landeskirche eintrug, sie solle nun aber auch die Krankenhausbediensteten der Besoldungsgruppe 13 zurückstufen, um Unheil von ihnen zu wenden. Einen anderen Freund habe ich, der nie das Haus verläßt, ohne drei Fünfzig-Pfennig-Münzen, ausgegeben von der Bank Deutscher Länder im Jahr 1949, bei sich zu tragen.

Niemand ist gefeit. Der größte aller Geheimräte schrieb: »Talisman ist Karneol, / Gläubigen bringt er Glück und Wohl! / Steht er gar auf Onyx Grunde, / Küß ihn mit geweihtem Munde.« Einer der merkwürdigsten Züge, schrieb Georg Christoph Lichtenberg, »in meinem Charakter ist gewiß der seltsame Aberglaube, womit ich aus jeder Sache eine Vorbedeutung ziehe und in einem Tage hundert Dinge zum Orakel mache. Jedes Kriechen eines Insekts dient mir zur Antwort auf eine Frage über mein Schicksal. Ist das nicht sonderbar für einen Professor der Physik?« Woher denn! Es sind hierorts Kollegen bekannt, die witzige Texte nur an einem ganz bestimmten Schreibtisch auf einer ganz bestimmten Schreibmaschine zu Papier bringen können (und niemals auf einem Computer!), andere, die ohne einen bestimmten Talisman (einen Liter Kaffee, ein Glas Rotwein) überhaupt nichts schreiben können, schließlich gar Intellektuelle, welche die brillantesten, vernichtendsten Attacken auf New Age und Okkultismus, Esoterik und Fritjof Capra nur dann verfassen können, wenn beim Niederschreiben des ersten Wortes der Schatten des Füllfederhalters genau zum Herzen weist.

Ach, es gäbe noch viel zu sagen über den buckligen Glücksbringer (ja, Buckel bringen Glück), der das Spielcasino von Monte Carlo lange Zeit bewachte, über das magische Autokennzeichen DO-OF oder TÜ-T, über den 1. FC Kaiserslautern, der fast aus der Bundesliga hätte absteigen müssen, weil er sein Stadion nach Fritz Walter benannt hatte, über die Diskretion, mit der die meisten ihre privatmagischen Handlungen verbergen, weil sie Angst haben, jemand könnte sie für ein bißchen verrückt halten.

Denn die Penetranz derer, die uns von der Heerstraße der privaten Magie abbringen wollen, läßt nicht nach. Kaum hatte der Pubertierende das Buch

über Locke und die Fußballstiefel aus der Hand gelegt, stand Tante Cilli schon wieder in Gestalt der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 3. September 1986 neben ihm und sprach von »unserer Überzeugung, daß schädliche und sinnlose abergläubische Vorstellungen bekämpft werden sollten«. Dies ist nun freilich eine Feststellung, der man sogar zustimmen könnte, besagt sie doch ganz nebenbei, daß es auch unschädliche und sinnvolle abergläubische Vorstellungen gibt, die man nicht bekämpfen sollte – man macht offenbar allmählich Konzessionen. Indes wollten uns die Verfasser partout vom Glauben an die Schicksalsträchtigkeit des Freitags abbringen, der auf einen Dreizehnten fällt.

Zu diesem Zweck knöpft sich die *NZZ* eine Untersuchung des ADAC vor, derzufolge an den drei Freitagen des Jahres 1984, die auf einem Dreizehnten lagen, im Durchschnitt rund dreißig Prozent mehr Unfälle als an den anderen Freitagen passiert seien – eine Feststellung, die für einen abergläubischen Menschen keinen Nachrichtenwert hat. Die Autoren aber wühlten in der Statistik herum und bekamen heraus, daß der Dreißig-Prozent-Effekt nur von einem einzigen Freitag herrührte, dem 13. Juli nämlich, an dem besonders viele Unfälle passiert seien, während die anderen beiden normal verlaufen seien. Sie mahnten: »Die Gründe dafür – reiner Zufall oder schlechtes oder hohes Verkehrsaufkommen – hätte man untersuchen müssen, bevor man die Schlüsse zog.«

Ei, wieso denn das? Wie immer fühlt sich der abergläubische Mensch mißverstanden auch hier. Erstens besagt die Regel vom bösen Freitag nicht, daß an jedem dieser Tage Schlimmes passieren muß, sondern daß es zu diesem Datum besonders wahrscheinlich ist – genau dies wird durch die Ereignisse des 13. Juli belegt. Zweitens: »Reine Zufälle« gibt es nicht an einem solchen Tag, der schlechtes Wetter und hohes Verkehrsaufkommen magisch anzieht.

Schließlich ging die *NZZ* sogar so weit zu behaupten, daß es die Angst der Autofahrer vor der Dreizehn sei, die sie nervös mache und so zu Unfällen führe. Mithin verursache also der Aberglaube selbst das Desaster, das nur durch die Abschaffung eben jenes Aberglaubens zu verhindern sei. Dazu ist zum einen zu sagen, daß uns hier nicht Gründe, sondern Tatsachen interessieren, und die sprechen für sich. Zum andern ist die Sache natürlich genau andersherum: Jeder Abergläubische bleibt an einem solchen Freitag zu Hause und setzt sich nie im Leben ins Auto. Es sind also nur Nicht-Abergläubische am 13. Juli 1984 unterwegs gewesen, die in ihrer Mißachtung uralter Überlieferungen von Glücks- und Unglückstagen das Land offensichtlich in ein beispielloses Verkehrschaos gestürzt haben. Im übrigen wäre es gar kein Problem, wenn, sagen wir, die *Neue Zürcher Zeitung*

nachweisen würde, daß am Freitag, dem Dreizehnten, grundsätzlich besonders wenig Unfälle passieren. Dies ist in unserem Heilsplan durchaus vorgesehen. Die Zahl 13 kann auch eine Glückszahl sein, da sind wir überhaupt nicht kleinlich. Wem hat sie nicht schon große Erfolge beschert! Helmut Kohl erhielt am 13. Januar 1984 den Valentinsorden, der Hauptmann Köhl landete am 13. April 1928 zusammen mit den Herren von Hünefeld und Fitzmaurice auf Labrador, nachdem man zum erstenmal fliegend den Ozean von Europa nach Amerika überquert hatte, ja, es gab um die Jahrhundertwende einen berühmten Radrennfahrer namens Major Taylor, der es stets zur Bedingung eines Vertragsabschlusses erhob, daß ihm die Umkleidekabine Nr. 13 eingeräumt werde.

Das ist ja das Schöne am Aberglauben: seine Anpassungsfähigkeit. Er kennt keinen Katechismus und keine starren Glaubensregeln – jeder kann glauben, was er will. Träumt in Österreich eine Schwangere von toten Fischen, so wird ihr Kind sterben, passiert einer Frau das in der Provinz Posen, so wird sie bald heiraten. Fliegt jemandem während der Christmette im Erzgebirge eine Fliege in den Hals, so ist ihm der Tod binnen Jahresfrist gewiß, summt das Tierchen einem in Böhmen ins Ohr, so erfährt man bald eine Neuigkeit. Im Allgäu stopft man den Kühen Erde ins Maul, um sie gesund zu erhalten, in Mecklenburg nutzt man die Krume besser, indem man sie vor Sonnenaufgang von der nackten Bäuerin über den Acker streuen läßt. Und prüft einmal ein Zöllner ein Fläschchen heilkräftigen Lourdes-Wassers auf seinen wahren Gehalt, entdeckt dabei aber reinen Cognac, so macht auch das einen Sinn. »Jessasmaria!« staunt der Pilger, »schon wieder ein Wunder!« Welcher andere Glaube brächte solche Toleranz, solche Vielfalt und Erklärungskraft auf! Ob's was hilft? Und ob's was hilft! Nie lese ich im Flugzeug in der Zeitung die Berichte von den Flugzeugunglücken anderswo – und noch nie bin ich mit dem Flugzeug abgestürzt. Andersherum funktioniert es auch: Erst neulich begegnete mir ein Mann, der im zweiten Stock eines Parkhauses den jedem Abergläubischen unverständlichen Fehler machte, darüber nachzusinnen, wie schön es noch sei, daß er nun seit Jahren mit diesem Auto unfallfrei fahre – im sechsten Stock fuhr ihm dann einer in die Seite. Oder nehmen wir den Fußballprofi Olaf Thon. Der fürchtet sich nur vor einer Zahl auf der Welt. Das ist die 16. Genau diese teilte man ihm bei der Weltmeisterschaft 1986 in Mexiko als Rückennummer zu. Thon akzeptierte gequält, aber klaglos, verletzte sich bald darauf im Training und reiste nach Deutschland zurück.

Übrigens ist es kein Zufall, daß hier soviel vom Fußball die Rede ist. Der Ball gilt seit jeher als Orakel, und in einem geheimen Keller des FC Bayern treffen sich zum Beispiel regelmäßig die Stürmer des Vereins, um eine

Lederkugel mit dem Satz zu befragen: »Bällchen, Bällchen, sag mir doch / wieviel Tore schieß' ich noch?«
Natürlich kramen nun die Feinde des Aberglaubens die Gegenbeweise aus den Asservatenkammern. Wie oft, fragen sie zum Beispiel, habe denn der Freund, der in der Waschstraße seinen Lottoschein auszufüllen pflege, seither noch größere Beträge gewonnen? Dazu ist nun freilich zu sagen: Natürlich ist die Waschstraße kein Glücksbringer, sondern das Gegenteil. Hätte der Mann damals seinen Schein in der Wohnung ausgefüllt, hätte er zweifellos nicht fünf, sondern sechs Richtige gehabt. Aber alle Beweise, die den Aberglauben widerlegen, können den Abergläubischen in Wahrheit nicht schrecken. Denn gerade in der Möglichkeit dieses Gegenbeweises sieht er den entscheidenden Vorteil seines Bekenntnisses. Es ist das einzige, dessen Wirksamkeit und dessen Wahrheitsgehalt schon hienieden abschließend zu beurteilen sind. Um zu erfahren, also empirisch gesichert zu wissen, ob es einen Gott gibt, ob er lieb ist oder grimmig, muß der Christ erst einmal sein Leben beenden. Der Abergläubische aber glaubt und prüft sofort nach, glaubt gegebenenfalls etwas anderes und prüft wieder. Versagt ein Orakel, wendet man sich einem anderen zu. Erweist sich ein Gegenstand als magieuntauglich und wirkungslos, nimmt man den nächsten zur Hand. Der Abergläubische ist Realist, und er weiß sich zu helfen.
Im übrigen hat er sich ja längst von den grausamen, rohen Überlieferungen seiner Anfänge gelöst. Auf dem Aborte sitzend fürchtet niemand mehr, daß ihm a tergo der Teufel ins Gedärm fahren könnte, und den Hardcore-Aberglauben, wonach dem Mann Rettung vor der Syphilis nur der Verkehr mit einer Henne bringen könne, haben eigentlich auch die meisten abgelegt. Der moderne Aberglaube ist domestiziert, tolerant und diesseitig, er nimmt dem Menschen in immer noch unübersichtlicher Zeit ein wenig von seiner Angst vor den Unberechenbarkeiten des Alltags. Es wird Zeit, daß endlich Schluß ist mit seiner Verunglimpfung. Ein wenig private Magie ist sehr zu empfehlen und eignet sich vorzüglich als »Religion für den ganzen niederen Hausbedarf« (Jacob Grimm), für den sich die großen Glaubensbekenntnisse immer zu schade sind. Der Aberglaube könne doch auch den härtesten Realisten in seinem Leben mit ein wenig Poesie versorgen, hat mir neulich ein Erdmännchen ins Ohr geflüstert. Und – unberufen! – was die Erdmännchen sagen, hat noch immer gestimmt.

Herbert Will, geb. 1951, studierte Theologie und Medizin und arbeitet an einer Psychosomatischen Klinik; psychoanalytische Ausbildung.

Adolf Holl, geb. 1930, Universitätsdozent für Religionswissenschaft an der Universität Wien (seit 1973 suspendiert); lebt als freier Schriftsteller in Wien.

Eva Demski, geb. 1944, lebt als Journalistin und Schriftstellerin in Frankfurt.

Otto Kallscheuer, geb. 1950, lebt in Berlin.

Martin Pollack, geb. 1944, lebt als Übersetzer und Korrespondent des *Spiegel* in Wien.

Asmus Petersen, geb. 1928, lebt in Hannover als Schriftsteller, Maler und Kaufmann.

Rainer Döbert, geb. 1941, ist Privatdozent an der Freien Universität Berlin; Arbeitsgebiet: Sozialisationstheorie und die Entwicklung von Deutungsproblemen.

Ezzelino v. Wedel, geb. 1945, Studium der evangelischen Theologie; seit 1982 Redakteur für ›Religion/Theologie/Kirche‹ bei Radio Bremen.

Reinhard Laska, geb. 1957, ist freier Mitarbeiter beim WDR-Fernsehen; lebt in Essen.

Hans Sebald, geb. 1929, ist seit 1975 Professor am Department of Sociology der Arizona State University in Tempe, Arizona.

Veena Kade-Luthra, geb. 1944 im Punjab, lebt heute in München; schreibt für Funk und Zeitungen über Indien. 1983 erschien *Phoolan Devi. Die Legende einer indischen Banditin* (Verlag Neue Kritik).

Reinhard Schulze, geb. 1953, ist Professor für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Spezialgebiet: islamische Geschichte des 15.-20. Jahrhunderts.

Bernard Lewis' Artikel entnahmen wir der *New York Review of Books* vom 21.1.1988; Copyright © 1988, Nyrev. Inc. Wir danken dem Verlag für die Nachdruckgenehmigung.

Rudolf G. Wagner, geb. 1941, ist Professor für Sinologie an der Universität Heidelberg; Arbeitsgebiet: Chinesische Philosophie und moderne Literatur.

Axel Hacke, geb. 1956, arbeitet als politischer Reporter und Kommentator bei der *Süddeutschen Zeitung*.

Kursbuch 94 **Seuchen** November 1988
Kursbuch 95 **Das Glück** März 1989
Vorschauen enthält der Beihefter in dieser Ausgabe zwischen den Seiten 16 und 17.

»Sunt verba vulgaria, diese Schweinsmetwörste.«

Vom Wehrturm, der gegen Abend steht, blickte eyn Wachsoldat herunter und rief mit den Händen am Mund. »Wer seydt ihr und was wollt ihr?« Frater Kapuzo stieg von seinem Maulthier herunter und übernahms, im Namen Bellaughs, seynes Herrn, zu sprechen. »Arrivatus est dominus Bellocullus a Kagkalanze! Graffzog von Dreiey! Hieher gekommen cum exercito suo! Um adcipere possessionem de castellum a Tres Testiculis!«
Und der Wachsoldat antwortete ohnverzüglich: »Wenn ihr die Dreieysche Purg wollt, dann geht doch dahin und kommt nicht zu uns, um uns auf den Eyern rumzutanzen! Das hie ist Rebellenpurg, damit das klarr ist. Verzieht euch ganz schnell ganz weyth, wenn ihr nicht wollt, dasz wir euch zu hipschen Schweynsmetwörsten zerkleynern.«
Beym Wort Schweynsmetwörste kommt der Graffzog Bellaugh ans Fenster der Karozze.
»Und wo gibts die Schweynsmetwörste?«
Und Frater Kapuzo: »Sunt verba vulgaria, diese Metwörste, Excellentissimus.«

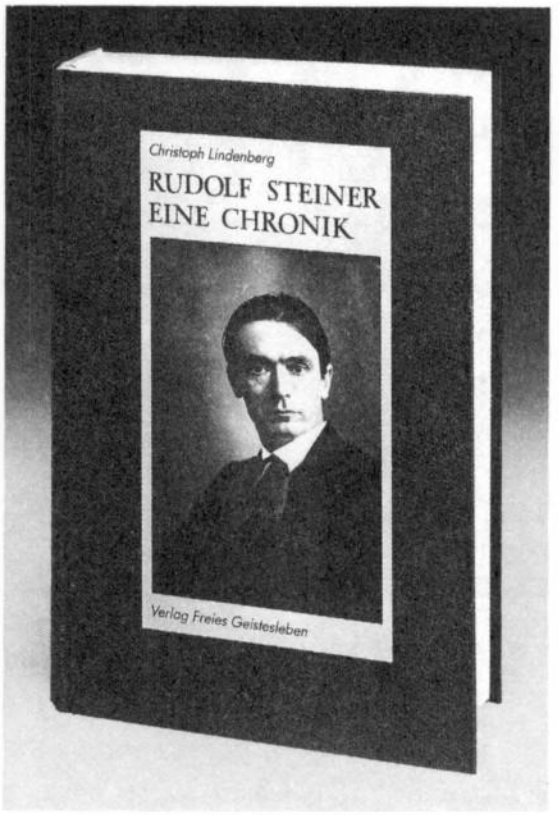
Der neue Roman von
LUIGI MALERBA
Pataffio

Ein Roman über die Sinnlichkeit, das Fressen und die Macht des hohlen Bauches: das Meisterwerk eines modernen Klassikers der italienischen Literatur.

Aus dem Italienischen von Moshe Kahn
Quartheft 161 240 Seiten, DM 24.80

Erscheint zur Buchmesse – fragen Sie ihren Buchhändler!

Wagenbach



Christoph Lindenberg

RUDOLF STEINER EINE CHRONIK

Ca. 640 Seiten, Leinen im Schuber,
ca. DM 86,– ISBN 3-7725-0905-3

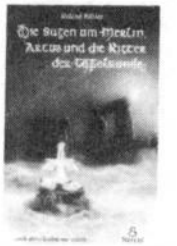
Mit der Herausgabe einer Chronik zum Leben Rudolf Steiners möchte Christoph Lindenberg für jeden Interessierten grundlegendes Material für ein eigenständiges Studium dieser Biographie vorlegen.
Naturgemäß enthält sich eine Chronik der biographischen Interpretation: jeder Leser und Benützer der Chronik hat vielmehr die Freiheit, aus den mitgeteilten Tatsachen sich ein eigenes Bild zu schaffen, denn der Chronist sah es vorzüglich als seine Aufgabe an, das weit zerstreute Material zu sammeln, zu sichten und zu prüfen.
Für den Leser, der diese Chronik nicht nur zum Nachschlagen verwendet, entsteht – indem er das Wirken Rudolf Steiners von Monat zu Monat, von Jahr zu Jahr verfolgt – ein authentisches Bild einer Entwicklung, das so noch nirgendwo gezeichnet wurde und dessen innere Dramatik eine deutliche Sprache spricht. Auch Kenner der Biographie Steiners werden hier bisher unbekannte Tatsachen und Zusammenhänge entdecken können.

Verlag Freies Geistesleben

Roland Kübler

Die Sagen um Merlin, Artus und die Ritter der Tafelrunde

– nach alten Quellen neu erzählt –



320 S. - illustr. - DM 25.-
ISBN 3-926789-01-8

Ein mächtiger, zeitloser Sagenkreis! Die abenteuerlichen Mythen um Merlin, König Artus, Parzival, Gawein, Lancelot und den Heiligen Gral enden in einem tragischen Strudel. Doch die Helden von damals sind auch heute noch lebendig: Denn alle werden sie wieder hineingeworfen in die Welt der Menschen, um erneut ihr Muster zu weben in den endlosen Teppich der Zeit.

Nachwort von Horst Obleser mit Gedanken zur tiefenpsychologischen Bedeutung des Gralsmythos, sowie mythologischen Stammtafeln.

S

LEBENDIGE ESOTERIK*

IST INTUITION VISION WAHRNEHMUNG ERFAHRUNG MIT ALLEN SINNEN. UND NACHVOLLZIEHBAR.

Bücher zum Wachküssen.
Die Autoren heißen
Virginia Satir
Michael Vetter
Dick Sutphen
Stuart Wilde

INTEGRAL

© 1988 Volker Rudolf Karrer/Integral

* Gratisprospekt vom **Integral Verlag**
Schloßbergstraße 14 · D-8129 Wessobrunn

ATHEISMUS

Neuausgabe des gesuchten Standardwerkes:
Fritz Mauthner
DER ATHEISMUS UND
SEINE GESCHICHTE IM ABENDLANDE

2201 Seiten, 4 Leinenbände im Schuber, Lesebändchen, holz- und säurefreies, mattgeglättetes Werkdruckpapier. Subskriptionspreis bis 1. 1. 89: DM 198,–

REVOLUTION

Neuausgabe des bedeutendsten Quellenwerks zur Französischen Revolution, das Heinrich Heine »eine Perle der französischen Literatur« nannte:

Jules Michelet
GESCHICHTE DER
FRANZÖSISCHEN REVOLUTION

10 Bücher in 5 Leinenbänden, neu herausgegeben und mit einem ausführlichen Register sowie einer Bildergalerie der Hauptakteure versehen von Jochen Köhler.
2406 Seiten, Leinen im Schuber, Lesebändchen, holz- und säurefreies, mattgeglättetes Werkdruckpapier.
Subskriptionspreis bis 1. 1. 89: DM 198,–

PERSONENKULT

Gerd Koenen
DIE GROSSEN GESÄNGE
Lenin, Stalin, Mao, Castro ... Sozialistischer Personenkult und seine Sänger – von Gorki bis Brecht, von Aragon bis Neruda. Paperback, 224 Seiten, DM 28,–

ANARCHISMUS

Horst Stowasser
LEBEN OHNE CHEF UND STAAT
Träume und Wirklichkeit der Anarchisten. Eine Geschichte ihrer Bewegung.
Paperback, 192 Seiten, DM 20,–

FOLTER

E. A. Rauter
FOLTER IN GESCHICHTE UND GEGENWART
Von Nero über die Inquisition bis Pinochet. Paperback, 177 Seiten, DM 20,–

DAS MODERNE OST-EUROPA

Vom Autor auf den neusten Stand gebrachte Neuausgabe des international anerkannten Standard- und Studienwerks:

François Fejtö
GESCHICHTE DER
VOLKSDEMOKRATIEN 1945 bis 1988

Ca. 1100 Seiten, 2 Leinenbände im Schuber, Lesebändchen, holz- und säurefreies, mattgeglättetes Werkdruckpapier.
Subskriptionspreis bis 1. 1. 89: DM 128,–

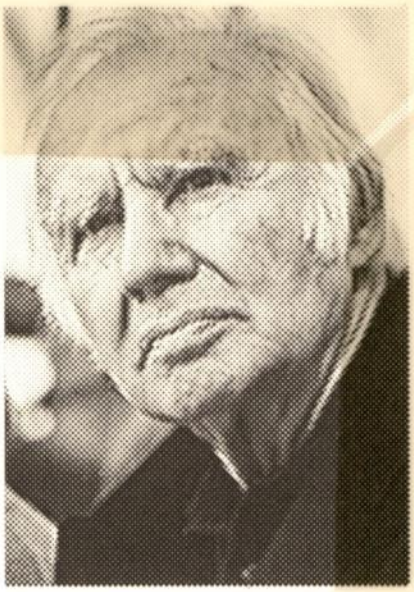
BEZUGSQUELLE
Jede gute Buchhandlung

PROSPEKTE + AUSKÜNFTE
Eichborn Verlag · Sachsenhäuser Landwehrweg 293 · D-6000 Frankfurt 70 · Telefon (0 69) 68 10 79

SAMMLUNG HISTORICA IM EICHBORN VERLAG

ROBERT JUNGK · PROJEKT ERMUTIGUNG

»Ideologen nennen ihn manchmal einen Naiven, aber nur Naive können ihn einen Ideologen nennen.«
Die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« über Robert Jungk



Robert Jungk,
Zukunftsforscher und Radikaler im Wissenschaftsbetrieb,
Leiter der »Bibliothek für Zukunftsfragen« in Salzburg

Robert Jungk zieht Bilanz: aus den Erfahrungen der Ökologiebewegung, des Widerstands gegen den Atomstaat, aus den Experimenten mit alternativer Technologie, aus der Werkstatt Zukunft. »Projekt Ermutigung« fordert Mut zum Selbstdenken und streitet für eine neue Aufklärung: Nur eine offene Gesellschaft kann Konflikte fruchtbar machen. Ihre erste Tugend ist die Bereitschaft, aus Fehlern zu lernen.
Robert Jungk sieht in der neuen Welt der sozialen Experimente die zeitgemäße Erbin alter Ideale: von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

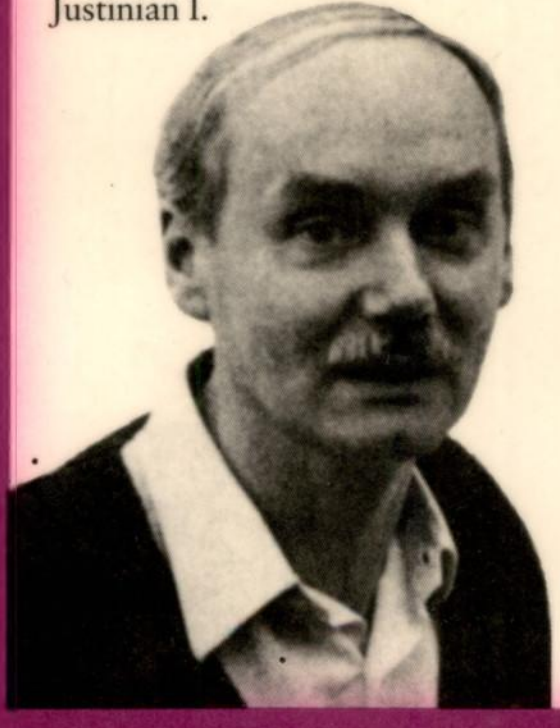
Robert Jungk
Projekt Ermutigung
Streitschrift wider die Resignation
128 Seiten
frz. Broschur 18 DM

ROTBUCH VERLAG · POTSDAMER STR. 98 ·

Verbrechen im Namen des Herrn

Die Kriminalgeschichte des Christentums wird fortgesetzt

Seit 30 Jahren sammelt Karlheinz Deschner Material über die Kriminalgeschichte des Christentums. Die Veröffentlichung des ersten Bandes seiner Universalgeschichte des Verbrechens im Herbst 1986 erregte in der Öffentlichkeit und in den Medien großes Aufsehen. Der nun gerade erschienene zweite Band beginnt mit der Teilung des Römischen Reiches im Jahre 395, zeigt die spätantiken Grausamkeiten christlicher Herden und geht bis zur Ausrottung der arianischen Wandalen und Ostgoten unter Justinian I.



Eine solche Verbrechensanhäufung hielten die meisten «Laien» bislang für unmöglich, allenfalls für die Taten einzelner. Doch der mit dem Arno-Schmidt-Preis ausgezeichnete Autor zeigt, daß dies keine Vergehen einer ansonsten heiligen Kirche waren, sondern Wesenszüge einer verstaatlichten Religion.

«Deschner übernimmt den Part des advocatus diaboli. Wer ihn als Ketzer verdammt, ist ein trauriges Relikt mittelalterlichen Denkens, gegen dessen Fortwirken in die Gegenwart der Autor stets angerannt ist. Deschner ist eine notwendige Unruhe – auch für den religiösen Menschen.»
Nürnberger Zeitung

Karlheinz Deschner
Kriminalgeschichte des Christentums
Band 1: Die Frühzeit – Von den Ursprüngen im Alten Testament bis zum Tod des hl. Augustinus (430)
544 Seiten. Gebunden. DM 48,–

Soeben erschienen:
Band 2: Die Spätantike – Von den katholischen «Kinderkaisern» bis zur Ausrottung der wandalischen und ostgotischen Arianer unter Justinian I. (527 – 565)
544 Seiten. Gebunden. DM 48,–

Rowohlt